

کشف الباری

عَمَّارِی صَحِیحُخ البَحَّارِی

کتاب الحفص

شیخ الحدیث الامام سلیمان بن عبد اللہ خان قلم
مہتمم جامعہ فاروقیہ کراچی

مکتبہ فاروقیہ

شاہ فیصل کالونی کراچی

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث، جامعہ دارالعلوم، کراچی

”کشف الباری عمانی صحیح البخاری“ اردو زبان میں صحیح بخاری شریف کی عظیم الشان اردو شرح ہے جو شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم کی نصف صدی کے تدریسی افادات اور مطالعہ کا نچوڑ و ثمرہ ہے، یہ شرح ابھی تدوین کے مرحلے میں ہے۔ ”کشف الباری“ عوام و خواص، علماء و طلبہ ہر طبقے میں الحمد للہ یکساں مقبول ہو رہی ہے، ملک کی ممتاز دینی درس گاہ دارالعلوم کراچی کے شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم اور جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کے شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم نے ”کشف الباری“ سے والہانہ انداز میں اپنے استفادے کا ذکر کرتے ہوئے کتاب کے متعلق اپنے تاثرات قلمبند فرمائے ہیں، ذیل میں ان دونوں علماء کے یہ تاثرات شائع کیے جا رہے ہیں۔

کشف الباری

صحیح بخاری کی اردو میں ایک عظیم الشان شرح

احقر کو بفضلہ تعالیٰ اپنے استاذ معظم شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب (أطال الله بقاءه بالعافیۃ) سے تلمذ کا شرف پہلے 43 سال سے حاصل ہے، ان میں سے ابتدائی تین سال تو باقاعدہ اور باضابطہ تلمذ کا موقع ملا، جس میں احقر نے درس نظامی کی متعدد اہم ترین کتابیں حضرت سے پڑھیں، جن میں ہدایہ آخرین، میبذی اور دورۂ حدیث کے سال جامع ترمذی شامل ہیں، پھر اس کے بعد بھی الحمد للہ استفادہ کا سلسلہ کسی نہ کسی جہت سے قائم رہا۔ حضرت کا دلنشین انداز تدریس ہم سب ساتھیوں کے درمیان یکساں طور پر مقبول اور محبوب تھا اور اس کی خصوصیت یہ تھی کہ مشکل سے مشکل مباحث حضرت کی سلجھی ہوئی تقریر کے ذریعے پانی ہو جاتے تھے، خاص طور سے جامع ترمذی کے درس میں یہ بات نمایاں طور پر نظر آئی کہ شروح حدیث کے وہ مباحث جو مختلف کتابوں میں غیر مرتب انداز میں پھیلے ہوئے ہوتے، وہ حضرت کے درس میں نہایت انضباط کے ساتھ اس طرح مرتب ہو جاتے کہ ان کا سمجھنا اور یاد رکھنا ہم جیسے طالب علموں کے لیے نہایت آسان ہوتا اور اس طرح حضرت نے ایک کتاب اور اس کے موضوعات ہی نہیں پڑھائے، بلکہ اس بات کی تعلیم بھی دی کہ بکھرے ہوئے مباحث کو کس طرح سمیٹا جائے اور انہیں فہم سے قریب کرنے کے لیے کیا انداز اختیار کیا جائے۔ حضرت کے اس انداز تدریس کا یہ احسان میرے علاوہ ان تمام طلبہ کے لیے ناقابل فراموش ہے جنہیں حضرت سے پڑھنے کے بعد کسی علمی خدمت کا موقع ملا۔

حضرت نے اپنے علمی مقام اور اپنے وسیع افادات کو ہمیشہ اپنی اس متواضع، سادہ اور بے تکلف زندگی کے پردے میں چھپائے رکھا جس کا مشاہدہ ہر شخص آج بھی ان سے ملاقات کر کے کر سکتا ہے۔

لیکن پچھلے دنوں حضرت کے بعض تلامذہ نے آپ کی تقریر بخاری کو ٹیپ ریکارڈ کی مدد سے مرتب کر کے شائع کر کے اب بفضلہ تعالیٰ "کشف الباری" کے نام سے منظر عام پر آ چکی ہیں۔

جب پہلی بار "کشف الباری" کا ایک نسخہ میرے سامنے آیا تو حضرت سے پڑھنے کے زمانے کی جو خوشگوار یادیں ذہن پر عزم تھیں، انہوں نے طبعی طور پر کتاب کی طرف اشتیاق پیدا کیا۔ لیکن آج کل مجھ کا رہ کارہ کو گونا گوں مصروفیات اور استغفار کے مجلس غیر متناہی سلسلے نے جکڑا ہوا ہے اس میں مجھے اپنے آپ سے یہ امید تھی کہ میں ان ضخیم جلدوں سے پورا پورا استفادہ کر سکوں گا، یوں بھی اردو زبان میں اکابر سے ملے کر اصغر تک بہت سے حضرات اساتذہ کی تقاریر بخاری معروف و مشہور ہیں اور ان سب کو بیک وقت مطالعے میں رکھنا مشکل ہوتا ہے۔

لیکن جب میں نے "کشف الباری" کی پہلی جلد ستر سڑی مطالعے کی حیت سے اٹھائی تو اس نے مجھے خود مستقل طور پر اپنا قاری بنا لیا۔ اپنے درس بخاری کے دوران جب میں "فتح الباری، عمدۃ القاری، شرح ابن بطلان، فیض الباری، ملامع الدرداری اور فضل الباری" کا مطالعہ کرنے کے بعد "کشف الباری" کا مطالعہ کرتا تو ظاہر ہوتا کہ اس کتاب میں مذکورہ تمام کتابوں کے اہم مباحث و لاشیں تفہیم کے ساتھ اس طرح کیٹ جا ہو گئے ہیں جیسے ان کتابوں کا جب احباب اس میں مبتلا آیا ہو۔ اور اس کے علاوہ بھی بہت سے مسائل اور مباحث اس پر مستزاد ہیں۔ اس طرح مجھے بفضلہ تعالیٰ "کشف الباری" کی ابتدائی دو جلدوں کا تقریباً بالاستیعاب مطالعہ کرنے کا شرف حاصل ہوا اور کتاب المغازی والی جلد کے پشتر حصے سے استفادہ نصیب ہوا اور اگر میں یہ کہوں تو شاید یہ جالغہ نہیں ہوگا کہ اس وقت صحیح بخاری کی جتنی تقاریر اردو میں دستیاب ہیں ان میں یہ تقریر اپنی نافعیت اور جامعیت کے لحاظ سے سب پر فائق ہے۔ اولیہ صرفت طلبہ ہی کے لیے نہیں، بلکہ صحیح بخاری کے اساتذہ کے لیے بھی نہایت مفید ہے۔ مباحث کے انتخاب، تطویل اور اختصار میں ہر پڑھانے والے کا مذاق جدا ہو سکتا ہے۔ لیکن اس میں صحیح بخاری کے طالب علم اور استاذ کے لیے تقریباً تمام ضروری مسائل کا احاطہ کر لیا گیا ہے۔ پہلی دو جلدیں تقریباً 14 سو صفحات پر مشتمل ہیں۔ اور ان میں صرف کتاب الایمان مکمل ہوئی ہے۔ جب کہ شروحات میں علم حدیث اور صحیح بخاری کے بارے میں نہایت مفید مقدمہ بھی شامل ہے۔ دوسری دو جلدیں کتاب المغازی اور کتاب التفسیر پر مشتمل ہیں۔ اور ان کی ضخامت بھی قریب قریب اتنی ہی ہے۔

اس تقریر کی ترغیب اور ترویج میں مولانا نور الدین اور مولانا ابن الحسن عباسی صاحبان (فاضلین دارالعلوم کراچی) نے اپنی صلاحیت اور قابلیت کا بہترین مظاہرہ کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان دونوں کو جزائے خیر عطا فرمائیں، وفقہما اللہ تعالیٰ لامثال۔ مولانا سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس خدمت کو قبول فرمائیں اور تقریر کے باقی ماندہ حصے بھی اسی معیار کے ساتھ مرتب ہو کر شائع ہوں۔ انشاء اللہ یہ کتاب اپنی تکمیل کے بعد اردو میں صحیح بخاری کی جامع ترین شرح ثابت ہوگی۔

اللہ تعالیٰ حضرت صاحب تقریر کا سلیب عاطفت ہمارے سروں پر تادیر بعائیت تادمہ قائم رکھیں، ہمیں اور پوری امت کو ان کے فیوض سے مستفید ہونے کی توفیق مرحمت فرمائیں۔ آمین۔

حقیر اس بلاغ نہیں تھا کہ حضرت والا کی تقریر کے بارے میں کچھ لکھتا، لیکن تعمیل حکم میں یہ چند بے ربط اور بے ساختہ تاثرات قلمبند ہو گئے۔ حضرت صاحب تقریر اور اس عظیم الشان کتاب کا مرتبہ یقیناً اس سے کہیں زیادہ بلند ہے۔

شیخ الحدیث جامعۃ العلوم الاسلامیہ، بنوری ٹاؤن کراچی

تجدیدِ رسولِ قرآنِ کریم کی شرح ہے

۱۔ (لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة)۔
 ۲۔ اہل ایمان کو یہ معلوم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ کی ہدایت و قیادت میں قرآن کریم کی آیات صرف پڑھ کر سنانا نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ کتاب اللہ کے احکام کی تعلیم، قوی اور عملی طریقے سے دینا بھی آپ کے فرائض میں داخل تھا اور یہ ان مقاصد میں سے تھا جس کے لئے اللہ تبارک و تعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو مبعوث فرمایا تھا کیونکہ علمائے امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حکمت ہے مراد قرآن کریم کے علاوہ شریعت کے وہ احکام ہیں جن پر اللہ تبارک و تعالیٰ اپنے وحی خفی رکھے ذریعہ آپ کو اطلاع دی تھی، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”الرسالۃ“ میں لکھا ہے

”یعنی سنت کتاب اللہ کے احکام کے لئے شرح کا اور بشی کہتی ہے“

اور امام محمد بن جریر طبری نے سورۃ بقرہ کی آیت قرینا وابعث فیہم رسولا کی تفسیر میں ایشافہ فرماتے ہیں:

الصواب من القول عندنا فی الحکمۃ ان العلم بالحکام اللہ الہی لا یسئل عنہما الا ببيان الرسول صلی اللہ علیہ وسلم، والمعرفة بها وما دل علیہ فی نظامہ، وهو عندی ماخوذ عن الحکم الذی، الی

یعنی الفصل بین الباطل والحق۔ امام محمد بن جریر طبری نے سورۃ بقرہ کی آیت قرینا وابعث فیہم رسولا کی تفسیر میں ایشافہ فرماتے ہیں:

ہمارے نزدیک صحیح تر بات یہ ہے کہ حکمت اللہ تعالیٰ کے احکام کے علم کا نام ہے جو صرف نبی کریم ﷺ کے پاس ہے۔

بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان لانے والوں کو اللہ تعالیٰ کے احکام کے علم کا نام ہے جو صرف نبی کریم ﷺ کے پاس ہے۔

جسے نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا کہ: ”الا اِنّی اُوتیتُ للقرآنِ و مثله معه“ یعنی مجھے قرآن مجید دیا گیا ہے اور اس کے مثل مزید، جس سے مراد قرآن کریم کی شرح یعنی نبی اکرم ﷺ کی قوی و فعلی احادیث مبارکہ ہی ہیں اور اسی لئے اللہ تبارک تعالیٰ نے ازواجِ مطہرات کو قرآن حکیم میں خطاب کر کے دین کے اس حصے کی حفاظت کا حکم فرمایا تھا: ﴿وَ اِذْ كُنْ مَایْطِلٰی فِیْ بُیُوتِکُمْ مِّنْ اٰیٰتِ الْوَحْیِ الْحَکِیْمَةِ.....﴾ کہ تمہارے گھروں میں اللہ تعالیٰ کی جو آیتیں اور حکمت کی جو باتیں سنائی جاتی ہیں ان کو یاد رکھو۔

علمائے امت کے ہاں اس پر اجماع ہے کہ قرآن کریم کے مجملات و مشکلات کی تفسیر و تشریح اور اعمال دینیہ کی عملی صورت نبی کریم ﷺ کے اقوال و اعمال و احوال کے احوال جانے بغیر نہیں ہو سکتی، کیونکہ آپ مراد الہی کے بیان و تفسیر کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر تھے، چنانچہ ارشاد ہے: ”اَنْزَلْنَا اِلَیْكَ الْوَحْیَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ“ (سورۃ النحل) ”آپ پر ہم نے یہ ذکر یعنی یادداشت نازل کی تاکہ کچھ ان کی طرف ابلاغ کیا ہے، آپ اس کو کھول کر لوگوں سے بیان کر دیں۔“ چنانچہ قرآن کریم میں جتنے احکام نازل فرمائے گئے تھے، مثلاً وضو، نماز، روزہ، حج، درود، دعا، جہاد، ذکر الہی، نکاح، طلاق، خرید و فروخت، اخلاق و معاشرت..... یہ سب احکام قرآن کریم میں مجمل تھے، ا

احکام کی تفسیر و تشریح نبی اکرم ﷺ نے فرمائی، اس بناء پر اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے۔ ”ومن يطع الرسول فقد اطاع الله.....“

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ کی احادیث قرآن کریم سے الگ عجمی دین نہیں پیش کرتی ہیں اور نہ ہی یہ عجمی سازش ہے، بلکہ یہ قرآن کریم کے اجمال کی تفصیل ہے اور دین اسلام کا حصہ ہے۔

حفاظتِ حدیث، امتِ مسلمہ کی خصوصیت

اسی اہمیت و خصوصیت کی بناء پر اس کی حفاظت و تدوین اور تشریح کے لئے ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کی کوششیں صرف ہوئی ہیں، حافظ ابن حزم ظاہریؒ نے اپنی کتاب ”الفصل“ میں لکھا ہے کہ پچھلی امتوں میں کسی کو بھی یہ توفیق نہیں ملی کہ اپنے رسول کے کلمات کو صحیح اور ثبوت کے ساتھ محفوظ کر سکے، یہ صرف اس امت کی خصوصیت ہے کہ اس کو اپنے رسول کے ایک ایک کلمے کی صحت اور اتصال کے ساتھ جمع کرنے کی توفیق ملی، مسلمانوں کے اس عظیم کارنامے کا اعتراف غیر مسلموں کو بھی ہے۔

”خطبات مدراس“ میں مولانا سید سلیمان ندوی نے ڈاکٹر اسپنگر کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ مسلمانوں نے علم حدیث کی حفاظت کے لئے اسمائے رجال کا فن ایجاد کیا، جس کی بدولت آج پانچ لاکھ سے زیادہ انسانوں کے حالات محفوظ ہو گئے، یہ وہ لوگ ہیں جن کا نبی اکرم ﷺ کی احادیث سے جمع و نقل کا تعلق ہے، اس کے علاوہ علم حدیث کے سونوں ہیں جن کی تفصیل مصطلح الحدیث کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔

تدوین حدیث کی ابتداء

حدیث کی جمع و ترتیب اور تدوین کی تفصیل ان کتب میں دیکھی جائے جو منکرین حدیث اور مستشرقین یورپ کے جواب میں علمائے امت نے لکھی ہیں، یہاں اس کا موقع نہیں البتہ مختصر اتنی بات سمجھ لینی چاہئے کہ احادیث مبارکہ کے لکھنے کا سلسلہ نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں بھی تھا اور بعض صحابہ کرامؓ نے آپ ﷺ کی اجازت سے آپ ﷺ کی احادیث کو محفوظ و قلمبند کیا، اس کے بعد پھر تابعین اور تبع تابعین کے دور میں احادیث کی ترتیب و تدوین کے کام میں مزید ترقی ہوئی اور پہلی صدی ہجری کے اختتام اور دوسری صدی ہجری کے ابتدائی حصے میں خلیفہ راشد و عادل حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ خلافت میں سرکاری طور پر اس کے لئے اہتمام شروع ہوا اور پھر ان کے انتقال کے بعد اگرچہ اس کام کا سرکاری اہتمام تو باقی نہیں رہا لیکن علمائے امت نے اس کا بیڑا سنبھالا اور الحمد للہ آج احادیث مرتب اور منقح صورت میں جو ہمارے سامنے موجود ہیں، یہ محدثین، فقہاء اور علمائے امت کا وہ عظیم الشان کارنامہ ہے کہ واقعہ تاریخ عالم اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔

صحیح بخاری شریف کا مقام

اس سلسلہ ترتیب و تدوین کی ایک زریں کڑی امام محمد بن اسماعیل البخاری کی کتاب ”الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول ﷺ“ وسنہ وایامہ“ ہے، اس کتاب میں امام بخاریؒ نے وہ آٹھ اقسام جمع کر دیے ہیں جو کسی کتاب کے جامع ہونے کے لئے ضروری ہیں امام بخاریؒ نے نہ معلوم کس قدر عظیم اخلاص کے ساتھ یہ کتاب لکھی تھی جس کی بناء پر اللہ تبارک تعالیٰ نے اسے وہ عظیم مقبولیت عطا فرمائی کہ مخلوق کی کتابوں میں جس کی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی، چنانچہ حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ ”اللہ کی کتاب کے بعد صحیح بخاری اور صحیح مسلم سب سے صحیح ترین کتابیں ہیں اور.....“ ”إن کتاب البخاری أصح کتابین صحیحاً، وأكثرهما فوائد“ اور امام نسائی فرماتے ہیں ”أجود هذه الكتب کتاب البخاری“ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اپنی کتاب ”حجة الله البالغة“ (ص: ۲۹۷) میں ارشاد فرماتے ہیں: ”جو شخص اس کتاب کی عظمت کا

قائل نہ ہو، وہ مبتدع ہے اور مسلمانوں کی راہ سے ہٹا ہوا ہے“ پھر قسم اٹھا کر فرماتے ہیں: ”اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس کتاب کو جو شہرت عطا فرمائی، اس سے زیادہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔“

اس کتاب میں جو خصوصیات اور امتیازات ہیں ان کی تفصیل کو زیر نظر کتاب کے مقدمہ میں دیکھا جائے۔

شرح بخاری

ان ہی خصوصیات و امتیازات اور اہمیت و مقبولیت کی بناء پر صحیح بخاری کی تدوین و تصنیف کے بعد ہر دور کے علماء نے اس پر شروع و حواشی لکھے ہیں، شیخ الحدیث حضرت اقدس حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی نور اللہ مرقدہ نے ”لامع الدراری“ کے مقدمہ میں ایک سو سے زیادہ شروع و حواشی کا ذکر کیا ہے۔ ابھی ابھی ”ابن بطل“ کی شرح بخاری چھپی ہے اس کے مقدمہ میں کتاب کے محقق ابو تمیم یا سر بن ابراہیم فرماتے ہیں:

”فأضحى هذا الكتاب أصح كتاب بعد القرآن، واحتل من بين الكتب الصدارة والاهتمام، فقضى العلماء أمامه الليالي والأيام، فمنهم الشارح لما في ألفاظ متونه من المعاني والأحكام، ومنهم الشارح لمناسبات تراجم أبوابه، ومنهم المترجم لرجال أسانيد، ومنهم الباحث في شرط البخاري فيه، ومنهم المستدرك عليه أشياء لم يخرجها، ومنهم المتتبع أشياء انتقدها عليه؛ إلى غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة بالجامع الصحيح (ص: ٤٠ ج ١)“

یعنی ان کتب حدیث میں جب صحیح بخاری نے صدارت کا مقام حاصل کیا تو علماء امت نے اپنی زندگیاں اور دن رات اس کتاب کی خدمت میں صرف کر دیے۔ بعض لوگوں نے اس کتاب کے متون حدیث میں جو معانی و احکام ہیں ان پر کتابیں لکھیں، بعض علماء نے ابواب بخاری کی مناسبت یا اس کی اسانید کے رجال کے حالات پر اور بعض نے بخاری کی شرائط پر اور بعض نے کتاب پر استدراک و انتقاد کے سلسلے میں کتابیں لکھیں۔

پھر فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کی سب سے پہلی شرح حافظ ابوسلیمان الخطابی المتوفی ۳۸۶ھ کی ”أعلام الحديث“ ہے، اس شرح میں صرف غریب الفاظ کی تشریح ہے۔

اس کے بعد پھر حافظ داؤدی المتوفی ۴۰۲ھ کی شرح ہے، ابن التین نے اپنی شرح بخاری میں اس کی عبارتیں نقل کی ہیں، ان کے بعد پھر علامہ ”مہلب بن احمد بن ابی صفر“ المتوفی ۴۳۵ھ کی شرح ہے، اسی شرح کی تلخیص شارح کے شاگرد ”ابو عبد اللہ محمد بن خلف بن المرباط الاندلسی المصیری المتوفی ۴۸۵ھ نے کی ہے، ان کے بعد پھر ابوالحسن علی بن خلف بن بطل القرطبی المتوفی ۴۴۹ھ کی شرح ہے، یہ مہلب کے شاگرد تھے اور انھوں نے ان کی شرح سے استفادہ کیا ہے، ابن بطل کی شرح سے پہلے صرف ”خطابی“ کی شرح مطبوع ہے، اور اب ”ابن بطل“ کی شرح چھوٹے سائز کی دس جلدوں میں چھپ چکی ہے، امام نووی المتوفی ۶۷۹ھ نے بھی صرف کتاب الایمان کی شرح لکھی، اسی طرح امام شمس الدین محمد بن یوسف بن علی الکرمانی المتوفی ۷۸۶ھ کی شرح ”الکواکب الدراری“ شیخ جمال الدین الشافعی المتوفی ۷۷۲ھ کی ”شواہد التوضیح والتصحیح لمشکلات الجامع الصحیح“ حافظ ابن حجر العسقلانی المتوفی ۸۵۲ھ کی ”فتح الباری“ امام بدر الدین عینی المتوفی ۸۵۵ھ کی ”عمدة القاری“ علامہ جلال الدین السیوطی المتوفی ۹۱۱ھ کی ”التوشیح“ امام قسطلانی کی ”ارشاد الساری“ علامہ نور الحق بن مولانا الشیخ عبد الحق محدث دہلوی المتوفی ۱۰۳۷ھ کی ”تیسیر القاری“ شیخ الاسلام بن محبت اللہ بخاری کی شرح جو تیسیر القاری کے حاشیہ پر ہے، حافظ دراز پشاور کی ”تیسیر القاری“ کے حاشیہ پر چھپا ہے، علامہ ابوالحسن نور الدین محمد بن عبد اللہ ہادی سندھی کا حاشیہ یہ تمام صحیح بخاری کے مشہور اور مطبوع شروع و حواشی ہیں۔

ہندوستان میں علم حدیث کی خدمات کا مختصر جائزہ

ہندوستان میں جب علم حدیث کا سلسلہ شروع ہوا تو اس کے بعد حدیث کی خدمت کے سلسلے میں حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور ان کے گھرانے کی گراں قدر خدمات ہیں، حضرت شیخ نے خود مشکوٰۃ المصابیح پر عربی اور فارسی میں شروح لکھیں اور ان کے صاحبزادے نے صحیح بخاری پر شرح لکھی پھر ان کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کے خاندان کی خدمات بھی آپ زہر سے لکھنے کے قابل ہیں۔ صحیح بخاری کے ابواب و تراجم پر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا رسالہ صحیح بخاری کی ابتدا میں مطبوع اور متداول ہے پھر ان کے بعد حدیث کی تدریس و تشریح کے سلسلے میں علماء دیوبند کا دور آتا ہے جن میں نمایاں خدمت حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری کا حاشیہ بخاری ہے، جس کی تکمیل حضرت قاسم العلوم و الخیرات حجت الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی نے کی، نیز حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری نے صحاح کی اکثر کتب پر حواشی لکھے اور احادیث کی کتب اہتمام صحت کے ساتھ چھوائیں۔

پھر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی نور اللہ مرقدہ کی خدمات تدریس حدیث اور ان کے لائق تلامذہ کی وہ تقاریر بھی خدمت حدیث کی سنہری کڑیاں ہیں جن میں صحیح بخاری پر ”لامع الدراری“ اور سنن ترمذی پر ”الکوکب الدری“ جو حضرت شیخ الحدیث کے قیمتی حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہیں، سنن ابن ماجہ پر حضرت شیخ الہند کے استاذ ملا محمود کا حاشیہ اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند اور حضرت مولانا فخر الحسن گنگوہی کے حواشی، سنن ترمذی اور سنن النسائی پر حضرت مولانا اشفاق الرحمان کاندھلوی کے حواشی اور ابو داؤد پر حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کی بے مثال شرح ”بذل المجہول“ سنن ترمذی اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند کی تقاریر صحیح بخاری اور سنن ابی داؤد پر حضرت امام العصر علامہ انور شاہ کاشمیری کی تقاریر، سنن ترمذی پر علامہ انور شاہ کشمیری اور شیخ الاسلام حضرت مدنی کی تقاریر، صحیح مسلم پر حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی کی لاجواب شرح، اسی طرح سنن ترمذی پر حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کے مختصر نکات، صحیح بخاری پر حضرت عثمانی کی تقریر اور حضرت شیخ الحدیث کی تقریر اور ”الابواب و التراجم“ موطا امام مالک پر ان کی شرح ”اوجز المسالك“ موجودہ زمانے میں حضرت مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم کی ”تکملة فتح الملہم“ اور درس ترمذی، حضرت مولانا فخر الدین کی ”ایضاح البخاری“ اور ”الابواب و التراجم“ پر ان کی کتاب، شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد اور لیس کاندھلوی کی ”التعلیق الصبیح“ اور صحیح بخاری پر ”الابواب و التراجم“ مولانا عبد الجبار اعظمی کی ”امداد المبلدی“ شیخ الحدیث مولانا نصیر الدین غور غشتوی کا ”حاشیہ مشکوٰۃ“ حضرت مولانا عبدالحق (اکوڑہ خٹک) کی تقریر ترمذی، حضرت مولانا مفتی محمد فرید صاحب کی ترمذی پر شرح، مولانا نذیر احمد صاحب فیصل آبادی کی مشکوٰۃ پر تقریر، حضرت مولانا عبدالرحمان کاملپوری کی ”معارف ترمذی“ اور اس طرح کی دیگر تعداد کتب، علم حدیث کی وہ گراں قدر خدمات ہیں جن سے زبانہ صرف نظر نہیں کر سکتا اور نہ علوم کی تاریخ لکھنے والا ان خدمات کو نظر انداز کر سکتا ہے۔

کشف الباری

صحیح بخاری کی شروح میں ایک گراں قدر اضافہ

موجودہ دور میں علم حدیث اور خصوصاً صحیح بخاری کی خدمت و تشریح کے سلسلے میں ایک گراں قدر، قیمتی اور بے مثال اضافہ سیدی وسندی، مسند العصر، استاذ العلماء، شیخ الحدیث و صدر وفاق المدارس پاکستان حضرت مولانا سکیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہ و فیوضہ و ادام اللہ علیہا ظلہ کی صحیح بخاری پر تقریر ”کشف الباری عما فی صحیح البخاری“ ہے یہ کتاب حضرت کی ان تقاریر پر مشتمل ہے جو صحیح بخاری پڑھاتے وقت حضرت نے فرمائیں۔

جامعہ فاروقیہ میں احقر کے دورہ حدیث پڑھنے کا پس منظر

بندہ نے خود بھی حضرت دام ظلہ سے صحیح بخاری پڑھی تھی جس کا مختصر واقعہ یہ ہے کہ بندہ صوبہ سرحد، ضلع سوات، تحصیل مٹہ، گاؤں فاضل بیک بھڑی، کے دیہات سے رمضان المبارک کے آخر میں جامعہ اشرفیہ لاہور میں داخلے کے ارادے سے روانہ ہوا، راولپنڈی آکر اگلی منزل پر روانگی کے لئے دارالعلوم تعلیم القرآن راجہ بازار، راولپنڈی میں ٹھہر گیا، یہ ۱۹۷۳ء کی بات ہے اس زمانے میں جامعہ اشرفیہ میں علم کے آفتاب و ماہتاب حضرت مولانا رسول خان صاحب اور حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی دورہ حدیث کی کتابیں پڑھاتے تھے، بندہ بھی شیخین سے استفادہ کی خاطر گھر سے نکلا تھا، راولپنڈی میں قیام کے دوران طالب علمی کے دور کے شفیق و بزرگ ساتھی حضرت مولانا محمد اکبر صاحب چکسری سے ملاقات ہوئی، وہ اس سال جامعہ فاروقیہ میں حضرت دام مجدد سے دورہ حدیث پڑھ چکے تھے، انھوں نے بندہ کے ارادے پر مطلع ہونے کے بعد کچھ اس واسطے اور محبت کے انداز میں حضرت کی طریقت تدریس اور قدرت علی التدریس کا تذکرہ کیا کہ بندہ کے لاہور جانے کے ارادے میں کچھ ترنزل پیدا ہوا اور پھر انھوں نے مجھ پر اصرار کیا کہ میں بھی دورہ حدیث جامعہ فاروقیہ کراچی میں حضرت سے پڑھ لوں، چنانچہ بندہ نے ان کی معیت میں کراچی کا سفر کیا، انھوں نے حضرت سے سفارش کر کے بندہ کا داخلہ دورہ حدیث میں کرایا ”مشکوۃ البصاح“ میں حضرت نے خود بندہ کا امتحان لیا، مجھے اب تک مقام امتحان کی وہ حدیث یاد ہے۔

اس وقت جامعہ فاروقیہ ایک نوزائیدہ مدرسہ تھا اور اکثر عمارات کچی تھیں، اسباق شروع ہونے سے پہلے بندہ کو کچھ بے چینی اور شکوک و شبہات نے گھیرا، چنانچہ بندہ نے چیک کر کے کراچی کے ایک اور بڑے مدرسہ میں داخلہ لیا، وہاں اسباق شروع تھے، صحیح بخاری اور سنن ترمذی کے سبق میں ایک دن شریک ہوا لیکن پھر واپس جامعہ فاروقیہ آیا، دوسرے دن وہاں اسباق شروع ہوئے، حضرت دام مجدد کے پاس صحیح بخاری کا سبق تھا، پہلے دن کا سبق سن کر اور ابتدائی اسباق پر حضرت کا خوبصورت اور دل موہ لینے والا مرتب اور واضح انداز تدریس کا مشاہدہ کر کے دل کو اطمینان ہوا اور اپنے رفیق حضرت مولانا محمد اکبر مدظلہ کے لئے دل سے دعا نکلی، بندہ نے خود بھی حضرت کی بخاری شریف کی تقریر لکھی تھی جو بعد میں میری غفلت کی وجہ سے ضائع ہو گئی۔

میں نے مولانا سلیم اللہ خان صاحب جیسا استاذ و مدرس نہیں دیکھا

یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ بندہ نے ایک طویل عرصے تک حضرت کے زیر سایہ جامعہ فاروقیہ میں تدریس کے فرائض انجام دیے اور اب تقریباً دس بارہ سال سے جامعہ العلوم اسلامیہ میں درس دے رہا ہے، اس وقت حضرت دام ظلہ سے میرا کوئی دنیوی مفاد وابستہ نہیں ہے، یہ تمہید میں بنے اس لئے لکھی، کہ آپ سندہ جو بات میں لکھنا چاہتا ہوں، شاید کچھ حضرات اس کو مبالغہ اور تعلق پر محمول کریں گے وہ بات یہ کہ بندہ نے اپنی مختصر طالب علمی کی زندگی میں اور اس کے بعد تقریباً ستائیس اٹھائیس سالہ تدریسی زندگی میں حضرت جیسا مدرس اور استاذ نہیں دیکھا جس کی تقریر ایسی مرتب جامع اور واضح ہو کہ اعلیٰ متوسط اور ادنیٰ درجے کا ہر طالب علم اس سے استفادہ کر سکتا ہو، اللہ تبارک تعالیٰ نے آپ کو جو تحقیقی ذوق عطا فرمایا، اس کے ساتھ عزت اور جلال طرز تدریس عموماً بہت کم ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ کی ذات گرامی میں یہ تمام صفات جمع فرمائی ہیں۔

کشف الباری مستغنی کر دینے والی شرح

بندہ تقریباً تین سال سے جامعہ علوم اسلامیہ میں صحیح بخاری پڑھاتا ہے اور الحمد للہ صرف اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے کہتا ہوں کہ مجھے مطالعہ کرنے کا ذوق اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے عطا فرمایا ہے، صحیح بخاری کی مطبوعہ و متداول شرح، حواشی اور تقاریر اکابر میں سے شاید کوئی

شرح، حاشیہ، یا تقریر ایسی ہوگی، جو بندہ کی نظر سے نہیں گذری لیکن میں نے ”کشف الباری“ جیسی ہر لحاظ سے جامع، مرتب اور تحقیقی شرح نہیں دیکھی، اگرچہ علماء کا مشہور مقولہ ہے ”لا یغنی کتاب عن کتاب“ لیکن ”مامن عام إلا وقد خص عنه البعض“ کے قاعدے کے مطابق ”کشف الباری“ اس قاعدے سے مستثنیٰ ہے، بلا مبالغہ حقیقتاً واقعہ یہ ایسی شرح ہے کہ انسان کو دوسری شروح سے مستغنی کر دیتی ہے۔

میں ان لوگوں کی بات تو نہیں کرتا جو کسی خاص تقریر کا مطالعہ کر کے سبق پڑھاتے ہیں البتہ وہ لوگ جن کو اللہ تعالیٰ نے تحقیقی ذوق دیا ہے، اور متقدمین شارحین جیسے خطابی، ابن بطلال، کرمانی، عینی، ابن حجر، قسطلانی، سندھی وغیرہم کی شروح کا مطالعہ کرتے ہیں اور متاخرین میں تیسیر القاری، لامع الدراری، کوثر المعانی، اور فیض الباری کو دیکھتے ہیں، وہ اس بات کی گواہی دیں گے۔

کشف الباری کی خصوصیات

”کشف الباری عما فی صحیح البخاری“ کی خصوصیات اور امتیازات تو بہت ہیں اور ان شاء اللہ بندہ کا ارادہ ہے کہ اس موضوع پر دوسری شروح کے ساتھ ایک تقابلی جائزہ آئندہ پیش کرے گا یہاں ارتجالاً چند خصوصیات کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

- ۱۔ مشکل الفاظ کے لغوی معانی کا اور یہ کہ یہ لفظ کس باب سے آتا ہے بیان ہوتا ہے۔
- ۲۔ اگر نحوی ترکیب کی ضرورت ہو تو جملے کی نحوی ترکیب کو ذکر کیا گیا ہے۔
- ۳۔ حدیث کے الفاظ کا مختلف جملوں کی صورت میں سلیس ترجمہ کیا گیا ہے۔
- ۴۔ ترجمہ الباب کے مقصد کا تحقیقی طریقے سے مفصل بیان کیا گیا ہے اور اس سلسلے میں علماء کے مختلف اقوال کا تنقیدی تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔
- ۵۔ باب کا ماقبل سے ربط و تعلق کے سلسلے میں بھی پوری تحقیق و تنقید کے ساتھ تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔
- ۶۔ مختلف فیہا مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک اور دوسرے مسالک کی تنقیح و تحقیق کے بعد ہر ایک کے متدلالات کا استقصاء اور پھر دلائل پر تحقیقی طریقے سے رد و قدح اور احناف کے دلائل کی وضاحت اور ترجیح بیان کی گئی ہے۔
- ۷۔ اگر حدیث میں کوئی تاریخی واقعہ مذکور ہو تو اس کی پوری وضاحت کی گئی ہے۔
- ۸۔ جن احادیث کو تقریر کے ضمن میں بطور استدلال پیش کیا گیا ہے ان کی تخریج کی گئی ہے۔
- ۹۔ تعلیقات بخاری کی تخریج کی گئی ہے۔

۱۰۔ اور سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مختلف اقوال کے نقل کرنے میں حضرت صرف ناقل نہیں ہیں بلکہ ہر قول پر محققانہ اور تنقیدی کلام بھی بوقت ضرورت کیا گیا ہے۔ تک عشرۃ کاملہ۔

حضرت کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے تدریس کا طویل موقعہ عنایت فرمایا، اس کتاب میں آپ کی پوری زندگی کی تدریس کا نچوڑ موجود ہے، بندہ کی رائے یہ ہے کہ اس دور میں صحیح بخاری پڑھانے والا کوئی بھی استاذ اس کتاب کے مطالعہ سے مستغنی نہیں ہو سکتا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ حضرت کا سایہ تادیر ہم پر قائم رہے، اس تقریر کے مرتب کرنے والے حضرات کو اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے، دینی طبقہ پر عموماً اور حضرت کے طبقہ تلامذہ پر خصوصاً جن میں بندہ بھی شامل ہے، یہ ان حضرات کا عظیم احسان ہے۔

کتاب الخیر

کشف الباری
عنابی صلی اللہ علیہ وسلم

کتاب الخیر

ماہنامہ

شیخ احمد رضا علیہ الرحمہ

ترتیب، تحقیق، تعلیق و مراجعت

مبانی الایمان و الایمانیہ
اشیاء و فروع شیعہ تصنیف و تالیف علامہ علی قزوینی

کیوزنگ: عرفان انور مغل

جملہ حقوق بحق مکتبہ فاروقیہ کراچی پاکستان محفوظ ہیں

اس کتاب کا کوئی بھی حصہ مکتبہ فاروقیہ کی تحریری اجازت کے بغیر
کہیں بھی شائع نہیں کیا جاسکتا، اگر اس قسم کا کوئی اقدام کیا گیا تو
قانونی کارروائی کا حق محفوظ ہے۔

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة

للمكتبة الفاروقية كراتشي باكستان

لا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب، أو أي جزء منه، أو
نسخه، أو حفظه في برنامج حاسوبي، أو أي نظام آخر
بمستفاد منه إرجاع الكتاب، أو أي جزء منه.

Exclusive Rights by:
Maktabah Farooqia Karachi-Pak.

No part of this publication may be
translated, reproduced, distributed
in any form or by any means, or
stored in a data base or retrieval
system, without the prior written
permission of the publisher.



کشف الباری
عنابی صلی اللہ علیہ وسلم

2 1212455212 3

1435ھ/2014ء

مطبوعات مکتبہ فاروقیہ کراچی 75230 پاکستان

نزد جامعہ فاروقیہ شاہ فیصل کالونی نمبر 4، کراچی 75230، پاکستان

فون 021-34575783

E.mail: m_farooqia@hotmail.com



عرض مرتب

الحمد لله رب العالمين على ما أنعم ويسر، فهو ولي كل خير، وإليه يرجع كل فضل، وهو الذي بنعمته تتم الصالحات، وتيسيره يصل العبد الضعيف إلى الفضائل والمكرمات، والصلوات الناميات الزاكيات، والتسليمات المباركات على سيدنا ومولانا محمد سيد السادات، صاحب المعجزات الباهرات، والكمالات العاليات، والدرجات الرفيعات .

وصلی اللہ وسلم وبارک علیہ وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين، وحشرنا ووالدینا ومشایخنا وذریاتنا، وكل من له حق علينا تحت لواء العظیم، لواء الحمد، يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .

اللہ تعالیٰ نے جن برگزیدہ شخصیات کو اپنے دین کی خدمت کے لیے منتخب فرمایا، ان میں سے ایک شخصیت شیخ الحدیث، استاذ العلماء حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی بھی ہے۔ حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم کی دینی خدمات کسی سے ڈھکی چھپی نہیں، انہی خدمات میں سے ایک خدمت علم حدیث سے متعلق بھی ہے، جو ایک طرف تدریس کی صورت میں شب وروز پھیل رہی ہے..... تو دوسری جانب تصنیف و تالیف کی صورت میں بھی جاری و ساری ہے۔ اسی سلسلے کی ایک کڑی صحیح بخاری کی عظیم الشان شرح ”کشف الباری عمافی صحیح البخاری“ بھی ہے، جس کی اب تک کی شائع شدہ پندرہ جلدوں میں صحیح بخاری کی دوسری جلد کی شرح کافی حد تک اور پہلی جلد کے کچھ حصے کی شرح منظر عام پر آ چکی ہے۔

”تخصّص فی الفقہ“ سے فراغت کے بعد احقر کو بھی حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کی تقریر بخاری پر کام کرنے کا موقع ملا اور اس ضمن میں احقر کو ”کتاب الحيض“ کی تحقیق و مراجعت کا کام حوالے کیا گیا، اگرچہ اپنی کم علمی اور تصنیف و تالیف سے قلت مناسبت کے باعث اس عظیم خدمت کے لیے تیار ہونا ایک مشکل مرحلہ تھا، مگر جب حضرات اساتذہ کرام، خصوصاً استاذ محترم مشفق و مربی حضرت مولانا محمد یوسف افشاری صاحب زید مجدہم نے حوصلہ افزائی فرمائی، تو احقر اللہ تعالیٰ کی ذات عالی پر بھروسہ کرتے ہوئے اس خدمت کے لیے ذہنی اور قلبی طور پر تیار ہو گیا۔

چنانچہ حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم کے حکم سے حضرت الاستاذ مولانا نور البشر صاحب دامت فیوضہم کی زیر سرپرستی اس کام کو شروع کیا اور لگ بھگ تین سال کی شبانہ روز محنت، تحقیق و ترتیب اور مراجعت کے مختلف مراحل سے گزرنے کے بعد آج بحمد اللہ یہ کام مطبوع ہو کر منظر عام پر آ گیا۔

”کتاب الحيض“ کل تین ابواب پر مشتمل ہے، ان تین ابواب میں کل (47) احادیث ہیں، ان (47) احادیث میں سے (34) حدیثیں مرفوع اور باقی (13) تعلیقات ہیں۔ نیز ”کتاب الحيض“ میں حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ کے (15) آثار بھی مروی ہیں۔

الحمد للہ تمام ابواب کی شرح میں ان تمام امور کو ملحوظ رکھا گیا ہے، جن کا اہتمام سابقہ جلدوں میں کیا گیا، جیسا کہ ہر باب کی باب سابق کے ساتھ مناسبت کا ذکر، ترجمۃ الباب کا مقصد، ہر ہر حدیث اور ہر ہر تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت، تراجم رجال حدیث و تعلیق، حل لغات اور عربی عبارات کا ترجمہ و مفہوم وغیرہ۔

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے باوجود پیرانہ سالی، کثرت اشغال اور شدید ضعف کے وقتاً فوقتاً کام کو دیکھا، قابل اصلاح امور کی نشان دہی فرمائی، اور جہاں کہیں تصحیح کی ضرورت ہوئی اس کی طرف رہنمائی فرمائی، اور پھر حسب ارشاد ان امور کی تصحیح بھی کر دی گئی۔

حيض و نفاس اور استحاضہ کے مسائل کا جاننا انتہائی اہم اور ضروری ہے، کیونکہ شریعت بیضاء کے بہت سے بنیادی احکام، جیسے: طہارت، نماز، تلاوت کلام پاک، روزے، اعتکاف، حج، طواف اور عدت وغیرہ، یہ سب احکام حیض و نفاس اور استحاضہ کے مسائل کی معرفت پر موقوف ہیں۔ اسی لیے علامہ ابن عابدین شامی رحمہ

اللہ فرماتے ہیں کہ حیض ونفاس اور استحاضہ کے مسائل کی معرفت انتہائی اہم اور ضروری واجبات میں سے ہے، اور اس کی علت یہ ہے کہ کسی بھی چیز کی معرفت کا اہم اور ضروری ہونا اس چیز سے عدم معرفت کے ضرر کے اعتبار سے ہوتا ہے اور چونکہ حیض ونفاس اور استحاضہ کے مسائل سے لاعلمی کا ضرر اور نقصان ان کے علاوہ مسائل سے لاعلمی اور ناواقفیت کے نقصان اور ضرر سے کہیں بڑھ کر ہے، اس لیے ان مسائل کا جاننا بھی انتہائی اہم اور ضروری ہوا۔ (حاشیہ ابن عابدین: ۴۷۴/۱)

چنانچہ حیض ونفاس اور استحاضہ کے مسائل کی اہمیت اور ضرورت کے پیش نظر ان مسائل کو سلیس اور سہل انداز میں ذکر کرنے کا اہتمام کیا، اور بطور خاص استحاضہ کے بعض پیچیدہ مسائل کو بھی حتی المقدور حل کرنے کی کوشش کی ہے۔

کام کی مکمل پروف ریڈنگ احقر نے خود ہی کی ہے، اور کام کے دوران پیش آنے والی مشکلات کے حل کے لیے حضرت مولانا نور البشر صاحب دامت برکاتہم کے علاوہ استاذ محترم حضرت مولانا عزیز الرحمن صاحب دامت برکاتہم اور خاص طور پر استاذ محترم حضرت مولانا حبیب اللہ زکریا صاحب دامت برکاتہم اور دیگر رفقاء شعبہ تصنیف کا مکمل تعاون حاصل رہا۔ استاذ الحدیث ناظم اعلیٰ حضرت مولانا عبید اللہ خالد صاحب زید مجدہم نے بحیثیت مسئول شعبہ تصنیف و تالیف تحقیق و مراجعت کے اس باریک اور محنت طلب کام میں مدد و معاون تمام اسباب اور وسائل کو مہیا کیا اور وقتاً فوقتاً قیمتی مشوروں سے نوازتے رہے، جس پر احقر تہ دل سے حقیرۃ الاستاذ کا ممنون و مشکور ہے۔ اللہ تعالیٰ ان تمام حضرات کو بہترین جزائے خیر عطا فرمائے۔ آمین!

آخر میں احقر کی پہلی گزارش اہل علم حضرات سے ہے کہ یہ ایک خاص علمی کام ہے، جو متنوع فنون میں مہارت کا متقاضی ہے، ان صلاحیتوں سے عاری ہونے کے سبب عین ممکن ہے کہ کام کی ترتیب و تحقیق میں نادانستہ فروگزاشتیں رہ گئی ہوں، اس لیے حضرات اہل علم سے مؤدبانہ التماس ہے کہ وہ ان کی نشان دہی فرمائیں، ان شاء اللہ ہمیں اپنی غلطیوں کی اصلاح سے خوشی ہوگی اور ہم ان حضرات کے نہایت شکر گزار ہوں گے۔

دوسری گزارش عوام و خواص سے ہے کہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم العالیہ کے لیے خصوصی دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ آپ کو صحت و عافیت کے ساتھ عمر دراز عطا فرمائے۔ حضرت شیخ الحدیث حفظہم اللہ تعالیٰ

ورعاً ہم کی زندگی کا ہر باب ہم سب کے لیے قابلِ صدرِ شک اور لائقِ اتباعِ نمونہ ہے۔ اللہ تعالیٰ حضرت والا کو تمام ذمہ داریوں سے احسن طور پر عہدہ برآ ہونے کی توفیق عطا فرمائے۔

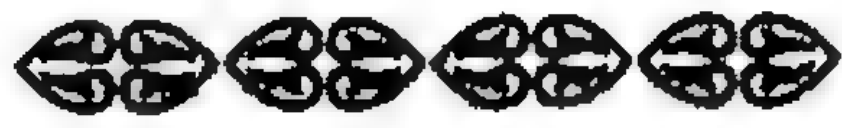
دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کام کو احقر مرتب کے لیے، اس کے اساتذہ کے لیے اور اس کے والدین و متعلقین اور اس میں کسی بھی قسم کا تعاون کرنے والے تمام احباب کے لیے ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین!

مُبارک علی

مُبَارَكُ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ رِیَاضُ الدِّیْنِ

مُشْتَاذُ وَرَفِیْقُ شُعْبَةِ تَنْزِیْهِ وَتَلْفِیْهِ جَامِعَةِ قَرْوَنَہِ کَرَامَت

۲۱ ربیع الثانی ۱۴۳۵ھ، مطابق ۲۲ فروری ۲۰۱۴م



”کشف الباری عمافی صحیح البخاری“ اردو زبان میں صحیح بخاری شریف کی عظیم الشان اردو شرح ہے جو شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم کی نصف صدی کے تدریسی افادات اور مطالعہ کا نچوڑ و ثمرہ ہے، یہ شرح ابھی تدوین کے مرحلے میں ہے۔ ”کشف الباری“ عوام و خواص، علما و طلبہ ہر طبقے میں الحمد للہ یکساں مقبول ہو رہی ہے، ملک کی ممتاز دینی درس گاہ دارالعلوم کراچی کے شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم اور جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کے سابق شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی صاحب (شہید) نے ”کشف الباری“ سے والہانہ انداز میں اپنے استفادے کا ذکر کرتے ہوئے کتاب کے متعلق اپنے تاثرات قلمبند فرمائے ہیں، چنانچہ ان دونوں حضرات علماء کے یہ تاثرات افادہ عام کی غرض سے شامل اشاعت کیے جا رہے ہیں۔ (ادارہ)

تأثرات

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم، کراچی

کشف الباری صحیح بخاری کی اردو میں ایک عظیم الشان شرح

احقر کو بفضلہ تعالیٰ اپنے استاذ معظم شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب (أطال الله بقاءہ بالعافیۃ) سے تلمذ کا شرف پچھلے 43 سال سے حاصل ہے، ان میں سے ابتدائی تین سال تو باقاعدہ اور باضابطہ تلمذ کا موقع ملا، جس میں احقر نے درس نظامی کی متعدد اہم ترین کتابیں حضرت سے پڑھیں، جن میں ہدایہ آخرین، میبذی اور دورہ حدیث کے سال جامع ترمذی شامل ہیں، پھر اس کے بعد بھی الحمد للہ استفادہ کا سلسلہ کسی نہ کسی جہت سے قائم رہا۔ حضرت کا دلنشین انداز تدریس ہم سب ساتھیوں کے درمیان یکساں طور پر مقبول اور محبوب تھا اور اس کی خصوصیت یہ تھی کہ مشکل سے مشکل مباحث حضرت کی سلجھی ہوئی تقریر کے ذریعے پانی ہو جاتے تھے، خاص طور سے جامع ترمذی کے درس میں یہ بات نمایاں طور پر نظر آئی کہ شروح حدیث کے وہ مباحث جو مختلف کتابوں میں غیر مرتب انداز میں پھیلے ہوئے ہوتے، وہ حضرت کے درس میں نہایت انضباط کے ساتھ اس طرح مرتب ہو جاتے کہ ان کا سمجھنا اور یاد رکھنا ہم جیسے طالب علموں کے لیے نہایت آسان ہوتا اور اس طرح حضرت نے ایک کتاب اور اس کے موضوعات ہی نہیں پڑھائے، بلکہ اس بات کی تعلیم بھی دی کہ بکھرے ہوئے مباحث کو کس طرح سمیٹا جائے اور انہیں فہم سے قریب کرنے کے لیے کیا انداز اختیار کیا جائے، حضرت کے اس انداز تدریس کا یہ احسان میرے علاوہ ان تمام طلبہ کے لیے ناقابل فراموش ہے جنہیں حضرت سے پڑھنے کے بعد کسی علمی خدمت کا موقع ملا۔

حضرت نے اپنے علمی مقام اور اپنے وسیع افادات کو ہمیشہ اپنی اس متواضع، سادہ اور بے تکلف زندگی کے پردے میں چھپائے رکھا جس کا مشاہدہ ہر شخص آج بھی ان سے ملاقات کر کے کر سکتا ہے۔ لیکن پچھلے دنوں حضرت کے بعض تلامذہ نے آپ کی تقریر بخاری کو شیپ ریکارڈر کی مدد سے مرتب کر کے شائع کرنے کا ارادہ کیا اور اب بفضلہ تعالیٰ ”کشف الباری“ کے نام سے منظر عام پر آ چکی ہیں۔

جب پہلی بار ”کشف الباری“ کا ایک نسخہ میرے سامنے آیا تو حضرت سے پڑھنے کے زمانے کی جو خوشگوار یادیں ذہن پر مرتسم تھیں، انہوں نے طبعی طور پر کتاب کی طرف اشتیاق پیدا کیا۔ لیکن آج کل مجھ کا کارہ کو گونا گوں مصروفیات اور

اسفار کے جس غیر متناہی سلسلے نے جکڑا ہوا ہے اس میں مجھے اپنے آپ سے یہ امید نہ تھی کہ میں ان ضخیم جلدوں سے پورا پورا استفادہ کر سکوں گا، یوں بھی اردو زبان میں اکابر سے لے کر اصغر تک بہت سے حضرات اساتذہ کی تقاریر بخاری معروف و متداول ہیں اور ان سب کو بیک وقت مطالعے میں رکھنا مشکل ہوتا ہے۔

لیکن جب میں نے ”کشف الباری“ کی پہلی جلد سرسری مطالعے کی نیت سے اٹھائی تو اس نے مجھے خود مستقل طور پر اپنا قاری بنالیا۔ اپنے درس بخاری کے دوران جب میں ”فتح الباری، عمدۃ القاری، شرح ابن بطل، فیض الباری، لامع الدراری اور فضل الباری کا مطالعہ کرنے کے بعد ”کشف الباری“ کا مطالعہ کرتا تو ظاہر ہوتا کہ اس کتاب میں مذکورہ تمام کتابوں کے اہم مباحث و نشین تفہیم کے ساتھ اس طرح یک جا ہو گئے ہیں جیسے ان کتابوں کا لب لباب اس میں سمٹ آیا ہو۔ اور اس کے علاوہ بھی بہت سے مسائل اور مباحث اس پر مستزاد ہیں۔ اس طرح مجھے بفضلہ تعالیٰ ”کشف الباری“ کی ابتدائی دو جلدوں کا تقریباً بالاستیعاب مطالعہ کرنے کا شرف حاصل ہوا اور کتاب المغازی والی جلد کے بیشتر حصے سے استفادہ نصیب ہوا اور اگر میں یہ کہوں تو شاید یہ مبالغہ نہیں ہوگا کہ اس وقت صحیح بخاری کی جتنی تقاریر اردو میں دستیاب ہیں ان میں یہ تقریر اپنی نافعیت اور جامعیت کے لحاظ سے سب پر فائق ہے، اور یہ صرف طلبہ ہی کے لیے نہیں، بلکہ صحیح بخاری کے اساتذہ کے لیے بھی نہایت مفید ہے۔ مباحث کے انتخاب، تطویل اور اختصار میں ہر پڑھانے والے کا مذاق جدا ہو سکتا ہے۔ لیکن اس میں صحیح بخاری کے طالب علم اور استاذ کے لیے تقریباً تمام ضروری مسائل کا احاطہ کر لیا گیا ہے۔ پہلی دو جلدیں تقریباً 14 سو صفحات پر مشتمل ہیں۔ اور ان میں صرف کتاب الایمان مکمل ہوئی ہے۔ جب کہ شروع میں علم حدیث اور صحیح بخاری کے بارے میں نہایت مفید مقدمہ بھی شامل ہے دوسری دو جلدیں کتاب المغازی اور کتاب التفسیر پر مشتمل ہیں۔ اور ان کی ضخامت بھی قریب قریب اتنی ہی ہے۔

اس تقریر کی ترتیب اور تدوین میں مولانا نور البشر اور مولانا ابن الحسن عباسی صاحبان (فاضلین دارالعلوم کراچی) نے اپنی صلاحیت اور قابلیت کا بہترین مظاہرہ کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان دونوں کو جزائے خیر عطا فرمائیں، وفقہما اللہ تعالیٰ لامثال أمثالہ، دل سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس خدمت کو قبول فرمائیں اور تقریر کے باقی ماندہ حصے بھی اسی معیار کے ساتھ مرتب ہو کر شائع ہوں۔ انشاء اللہ یہ کتاب اپنی تکمیل کے بعد اردو میں صحیح بخاری کی جامع ترین شرح ثابت ہوگی۔

اللہ تعالیٰ حضرت صاحب تقریر کا سایہ عاطفت ہمارے سروں پر تادیر بعافیت تامہ قائم رکھیں، ہمیں اور پوری امت کو ان کے فیوض سے مستفید ہونے کی توفیق مرحمت فرمائیں۔ آمین۔

احقر اس لائق نہیں تھا کہ حضرت والا کی تقریر کے بارے میں کچھ لکھتا، لیکن تعمیل حکم میں یہ چند بے ربط اور بے ساختہ تاثرات قلمبند ہو گئے۔ حضرت صاحب تقریر اور اس عظیم الشان کتاب کا مرتبہ یقیناً اس سے کہیں زیادہ بلند ہے۔

تأثرات

حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزی صاحب (شہید)

شیخ الحدیث جامعۃ العلوم الاسلامیہ، بنوری ٹاؤن کراچی

حدیث رسول قرآن کریم کی شرح ہے

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ

آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾

اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذمہ داری قرآن کریم کی آیات صرف پڑھ کر سنانا نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ کتاب اللہ کے احکام کی تعلیم، قولی اور عملی طریقے سے دینا بھی آپ کے فرائض میں داخل تھا اور یہ ان مقاصد میں سے تھا جس کے لئے اللہ تبارک و تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تھا کیونکہ علمائے امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حکمت سے مراد قرآن کریم کے علاوہ شریعت کے وہ احکام ہیں جن پر اللہ تبارک و تعالیٰ نے وحی خفی کے ذریعہ آپ کو اطلاع دی تھی، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”الرسالۃ“ میں لکھا ہے:

”سَمِعْتُ مَنْ أَرْضَى مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْقُرْآنِ يَقُولُ: الْحِكْمَةُ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ [ص: ۲۴]

”میں نے قرآن کے ان اہل علم کو جن کو میں پسند کرتا ہوں یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حکمت سے مراد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔“

امام شاطبی نے اپنی کتاب ”الموافقات“ (ج ۴ ص: ۱۰) پر لکھا ہے: ”فَكَانَتِ السُّنَّةُ بِمَنْزِلَةِ التَّفْسِيرِ وَالشَّرْحِ لِمَعَانِي أَحْكَامِ الْكِتَابِ“ ”یعنی سنت کتاب اللہ کے احکام کے لئے شرح کا درجہ رکھتی ہے۔“

اور امام محمد بن جریر طبری سورہ بقرہ کی آیت ”رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا.....“ کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں:

”الصَّوَابُ مِنَ الْقَوْلِ عِنْدَنَا فِي الْحِكْمَةِ أَنَّ الْعِلْمَ بِأَحْكَامِ اللَّهِ الَّتِي لَا يَدْرِكُ

عِلْمُهَا إِلَّا بَبَيَانِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْمَعْرِفَةُ بِهَا وَمَادِلَ عَلَيْهِ فِي نَظَائِرِهِ،

وَهُوَ عِنْدِي مَا خُوِذَ مِنَ الْحَكْمِ الَّذِي بِمَعْنَى الْفَصْلِ بَيْنَ الْبَاطِلِ وَالْحَقِّ“.

”ہمارے نزدیک صحیح تر بات یہ ہے کہ حکمت اللہ تعالیٰ کے احکام کے علم کا نام ہے جو صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ

وسلم کے بیان سے معلوم ہوتا ہے.....“

اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ ”الا انی اوتیت القرآن ومثله معہ“ یعنی مجھے قرآن کریم دیا گیا ہے اور اس کے مثل مزید، جس سے مراد قرآن کریم کی شرح یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قوی و فعلی احادیث مبارکہ ہی ہیں اور اسی لئے اللہ تبارک تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو قرآن حکیم میں خطاب کر کے دین کے اس حصے کی حفاظت کا حکم فرمایا تھا..... ﴿واذکرن مایطی فی بیوتکن من آیات اللہ والحکمۃ.....﴾ کہ تمہارے گھروں میں اللہ تعالیٰ کی جو آیتیں اور حکمت کی جو باتیں سنائی جاتی ہیں ان کو یاد رکھو۔

علمائے امت کے ہاں اس پر اجماع ہے کہ قرآن کریم کے مجملات و مشکلات کی تفسیر و تشریح اور اعمال دینیہ کی عملی صورت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و اعمال اور آپ کے احوال جانے بغیر نہیں ہو سکتی، کیونکہ آپ مراد الہی کے بیان و تفسیر کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر تھے، چنانچہ ارشاد ہے: ﴿أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [سورۃ النحل] ”آپ پر ہم نے یہ ذکر یعنی یادداشت نازل کی تاکہ جو کچھ ان کی طرف اتارا گیا ہے، آپ اس کو کھول کر لوگوں سے بیان کر دیں۔“ چنانچہ قرآن کریم میں جتنے احکام نازل فرمائے گئے تھے، مثلاً وضو، نماز، روزہ، حج، درود، دعا، جہاد، ذکر الہی، نکاح، طلاق، خرید و فروخت، اخلاق و معاشرت..... یہ سب احکام قرآن کریم میں مجمل تھے، ان احکام کی تفسیر و تشریح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی، اس بناء پر اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے۔ ”ومن یطع الرسول فقد اطاع اللہ.....“

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث قرآن کریم سے الگ عجمی دین نہیں پیش کرتی ہیں اور نہ ہی یہ عجمی سازش ہے، بلکہ یہ قرآن کریم کے اجمال کی تفصیل ہے اور دین اسلام کا حصہ ہے۔

حفاظتِ حدیث، امت مسلمہ کی خصوصیت

اسی اہمیت و خصوصیت کی بناء پر اس کی حفاظت و تدوین اور تشریح کے لئے ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کی کوششیں صرف ہوئی ہیں، حافظ ابن حزم ظاہریؒ نے اپنی کتاب ”الفصل“ میں لکھا ہے کہ پچھلی امتوں میں کسی کو بھی یہ توفیق نہیں ملی کہ اپنے رسول کے کلمات کو صحیح اور ثبوت کے ساتھ محفوظ کر سکے، یہ صرف اس امت کی خصوصیت ہے کہ اس کو اپنے رسول کے ایک ایک کلمے کی صحت اور اتصال کے ساتھ جمع کرنے کی توفیق ملی، مسلمانوں کے اس عظیم کارنامے کا اعتراف غیر مسلموں کو بھی ہے۔

”خطبات مدراس“ میں مولانا سید سلیمان ندوی نے ڈاکٹر اسپنگر کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ مسلمانوں نے علم حدیث کی حفاظت کے لئے اسمائے رجال کا فن ایجاد کیا، جس کی بدولت آج پانچ لاکھ سے زیادہ انسانوں کے حالات محفوظ

ہو گئے، یہ وہ لوگ ہیں جن کا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سے جمع و نقل کا تعلق ہے، اس کے علاوہ علم حدیث کے سو فنون ہیں جن کی تفصیل مصطلح الحدیث کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔

تدوین حدیث کی ابتداء

حدیث کی جمع و ترتیب اور تدوین کی تفصیل ان کتب میں دیکھی جائے جو منکرین حدیث اور مستشرقین یورپ کے جواب میں علمائے امت نے لکھی ہیں، یہاں اس کا موقع نہیں البتہ مختصراً اتنی بات سمجھ لینی چاہئے کہ احادیث مبارکہ کے لکھنے کا سلسلہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھی تھا اور بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو محفوظ و قلمبند کیا، اس کے بعد پھر تابعین اور تبع تابعین کے دور میں احادیث کی ترتیب و تدوین کے کام میں مزید ترقی ہوئی اور پہلی صدی ہجری کے اختتام اور دوسری صدی ہجری کے ابتدائی حصے میں خلیفہ راشد و عادل حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ خلافت میں سرکاری طور پر اس کے لئے اہتمام شروع ہوا اور پھر ان کے انتقال کے بعد اگرچہ اس کام کا سرکاری اہتمام تو باقی نہیں رہا لیکن علمائے امت نے اس کا بیڑا سنبھالا اور الحمد للہ آج احادیث مرتب اور منقح صورت میں جو ہمارے سامنے موجود ہیں، یہ محدثین، فقہاء اور علمائے امت کا وہ عظیم الشان کارنامہ ہے کہ واقعہ تاریخ عالم اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔

صحیح بخاری شریف کا مقام

اس سلسلہ ترتیب و تدوین کی ایک زریں کڑی امام محمد بن اسماعیل البخاری کی کتاب ”الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و سنتہ و آیامہ“ ہے، اس کتاب میں امام بخاریؒ نے وہ آٹھ اقسام جمع کر دیے ہیں جو کسی کتاب کے جامع ہونے کے لئے ضروری ہیں امام بخاریؒ نے نہ معلوم کس قدر عظیم اخلاص کے ساتھ یہ کتاب لکھی تھی جس کی بناء پر اللہ تبارک تعالیٰ نے اسے وہ عظیم مقبولیت عطا فرمائی کہ مخلوق کی کتابوں میں جس کی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی، چنانچہ حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ ”اللہ کی کتاب کے بعد صحیح بخاری اور صحیح مسلم سب سے صحیح ترین کتابیں ہیں: ”إن کتاب البخاری أصح کتابین صحیحاً، وأكثرهما فوائد“ اور امام نسائی فرماتے ہیں: ”أجود هذه الكتب کتاب البخاری“ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اپنی کتاب ”حجة اللہ البالغة“ [ص: ۲۹۷] میں ارشاد فرماتے ہیں: ”جو شخص اس کتاب کی عظمت کا قائل نہ ہو، وہ مبتدع ہے اور مسلمانوں کی راہ سے ہٹا ہوا ہے“ پھر قسم اٹھا کر فرماتے ہیں: ”اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس کتاب کو جو شہرت عطا فرمائی، اس سے زیادہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔“

اس کتاب میں جو خصوصیات اور امتیازات ہیں ان کی تفصیل کو زیر نظر کتاب کے مقدمہ میں دیکھا جائے۔

شرح بخاری

ان ہی خصوصیات و امتیازات اور اہمیت و مقبولیت کی بناء پر صحیح بخاری کی تدوین و تصنیف کے بعد ہر دور کے علماء نے اس پر شروح و حواشی لکھے ہیں، شیخ الحدیث حضرت اقدس حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی نور اللہ مرقدہ نے ”لامع الدراری“ کے مقدمہ میں ایک سو سے زیادہ شروح و حواشی کا ذکر کیا ہے۔ ابھی ابھی ”ابن بطل“ کی شرح بخاری چھپی ہے اس کے مقدمہ میں کتاب کے محقق ابو تمیم یا سر بن ابراہیم فرماتے ہیں:

”فأضحى هذا الكتاب أصح كتاب بعد القرآن، واحتل من بين الكتب الصدارة والاهتمام، فقضى العلماء أمامه الليالي والأيام، فمنهم الشارح لما في ألفاظ متونه من المعاني والأحكام، ومنهم الشارح لمناسبات تراجم أبوابه، ومنهم المترجم لرجال أسانيده، ومنهم الباحث في شرط البخاري فيه، ومنهم المستدرك عليه أشياء لم يخرجها، ومنهم المتتبع أشياء انتقلها عليه، إلى غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة بالجامع الصحيح“۔ [ص: ۷ ج ۱]

یعنی ان کتب حدیث میں جب صحیح بخاری نے صدارت کا مقام حاصل کیا تو علماء امت نے اپنی زندگیاں اور دن رات اس کتاب کی خدمت میں صرف کر دیے۔ بعض لوگوں نے اس کتاب کے متون حدیث میں جو معانی و احکام ہیں ان پر کتابیں لکھیں، بعض علماء نے ابواب بخاری کی مناسبت یا اس کی اسانید کے رجال کے حالات پر اور بعض نے بخاری کی شرائط پر اور بعض نے کتاب پر استدراک و انتقاد کے سلسلے میں کتابیں لکھیں۔

پھر فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کی سب سے پہلی شرح حافظ ابوسلیمان الخطابی (المتوفی ۳۸۶ ہجری) کی ”أعلام الحدیث“ ہے، اس شرح میں صرف غریب الفاظ کی تشریح ہے۔

اس کے بعد پھر حافظ داؤدی (المتوفی ۴۰۲ ہجری) کی شرح ہے، ابن التین نے اپنی شرح بخاری میں اس کی عبارتیں نقل کی ہیں، ان کے بعد پھر علامہ ”مہلب بن احمد بن ابی صفرة“ (المتوفی ۴۳۵ ہجری) کی شرح ہے، اسی شرح کی تلخیص شارح کے شاگرد ”ابوعبداللہ محمد بن خلف بن الرباط الاندلسی المصری“ (المتوفی ۴۸۵ ہجری) نے کی ہے، ان کے بعد پھر ابوالحسن علی بن خلف ابن بطل القرطبی (المتوفی ۴۴۹ ہجری) کی شرح ہے، یہ مہلب کے شاگرد تھے اور انھوں نے ان کی شرح سے استفادہ کیا ہے، ابن بطل کی شرح سے پہلے صرف ”خطابی“ کی شرح مطبوع ہے، اور اب ”ابن بطل“ کی شرح چھوٹے سائز کی دس جلدوں میں چھپ چکی ہے، امام نووی (المتوفی ۶۷۹ ہجری) نے بھی صرف کتاب الایمان کی شرح لکھی، اسی طرح امام شمس الدین محمد بن یوسف بن علی الکرمانی (المتوفی ۷۸۶ ہجری) کی شرح ”الکواکب الدراری“ شیخ

جمال الدین الشافعی (المتوفی ۶۷۲ ہجری) کی ”شواہد التوضیح والصحیح لمشکلات الجامع الصحیح“ حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ ہجری) کی ”فتح الباری“ امام بدرالدین عینی (المتوفی ۸۵۵ ہجری) کی ”عمدة القاری“ علامہ جلال الدین السیوطی (المتوفی ۹۱۱ ہجری) کی ”التوضیح“ امام قسطلانی کی ”ارشاد الساری“ علامہ نورالحق بن مولانا الشیخ عبدالحق محدث دہلوی (المتوفی ۱۰۷۳ ہجری) کی ”تیسیر القاری“ شیخ الاسلام بن محبت اللہ البخاری کی شرح جو تیسیر القاری کے حاشیہ پر ہے، حافظ دراز پشوری کا حاشیہ بھی ”تیسیر القاری“ کے حاشیہ پر چھپا ہے، علامہ ابوالحسن نورالدین محمد بن عبدالمجادی سندھی کا حاشیہ..... یہ تمام صحیح بخاری کے مشہور اور مطبوع شروح و حواشی ہیں۔

ہندوستان میں علم حدیث کی خدمات کا مختصر جائزہ

ہندوستان میں جب علم حدیث کا سلسلہ شروع ہوا تو اس کے بعد حدیث کی خدمت کے سلسلے میں حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور ان کے گھرانے کی گراں قدر خدمات ہیں، حضرت شیخ نے خود مشکوٰۃ المصابیح پر عربی اور فارسی میں شروح لکھیں اور ان کے صاحبزادے نے صحیح بخاری پر شرح لکھی پھر ان کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کے خاندان کی خدمات بھی آب زر سے لکھنے کے قابل ہیں۔

صحیح بخاری کے ابواب و تراجم پر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا رسالہ صحیح بخاری کی ابتدا میں مطبوع اور متداول ہے پھر ان کے بعد حدیث کی تدریس و تشریح کے سلسلے میں علماء دیوبند کا دور آتا ہے جن میں نمایاں خدمت حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری کا حاشیہ بخاری ہے، جس کی تکمیل حضرت قاسم العلوم والخیرات حجتہ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے کی، نیز حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری نے صحاح کی اکثر کتب پر حواشی لکھے اور احادیث کی کتب اہتمام صحت کے ساتھ چھپوائیں۔ پھر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی نور اللہ مرقدہ کی خدمات تدریس حدیث اور ان کے لائق تلامذہ کی وہ تقاریر بھی خدمت حدیث کی سنہری کڑیاں ہیں جن میں صحیح بخاری پر ”لامع الدراری“ اور سنن ترمذی پر ”الکوکب الدرری“ جو حضرت شیخ الحدیث کے قیمتی حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہیں، سنن ابن ماجہ پر حضرت شیخ الہند کے استاذ ملا محمود کا حاشیہ اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند اور حضرت مولانا فخر الحسن گنگوہی کے حواشی، سنن ترمذی اور سنن النسائی پر حضرت مولانا اشفاق الرحمان کاندھلوی کے حواشی اور ابوداؤد پر حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کی بے مثال شرح ”بذل المجہود“ سنن ترمذی اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند کی تقاریر، صحیح بخاری اور سنن ابی داؤد پر حضرت امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری کی تقاریر، سنن ترمذی پر علامہ انور شاہ کشمیری اور شیخ الاسلام حضرت مدنی کی تقاریر، صحیح مسلم پر حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی کی لا جواب شرح، اسی طرح سنن ترمذی پر حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کے مختصر نکات، صحیح بخاری پر حضرت عثمانی کی تقریر اور حضرت شیخ الحدیث کی تقریر اور ”الابواب والتراجم“ موطا امام مالکؒ پر ان کی شرح ”اوجز المسالک“ موجودہ زمانے میں حضرت

مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم کی ”تکملة فتح الملہم“ اور درس ترمذی، حضرت مولانا فخر الدین کی ”ایضاح البخاری“ اور ”الابواب والتراجم“ پر ان کی کتاب، شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی کی ”التعلیق الصبیح“ اور صحیح بخاری پر ”الابواب والتراجم“ مولانا عبد الجبار اعظمی کی ”امداد الباری“ شیخ الحدیث مولانا نصیر الدین غور غشتوی کا ”حاشیہ مشکوٰۃ“ حضرت مولانا عبدالحق (اکوڑہ خشک) کی تقریر ترمذی، حضرت مولانا مفتی محمد فرید صاحب کی ترمذی پر شرح، مولانا نذیر احمد صاحب فیصل آبادی کی مشکوٰۃ پر تقریر، حضرت مولانا عبدالرحمان کاملپوری کی ”معارف ترمذی“ اور اس طرح کی دیگر لاتعداد کتب، علم حدیث کی وہ گرانقدر خدمات ہیں جن سے زمانہ صرف نظر نہیں کر سکتا اور نہ علوم کی تاریخ لکھنے والا ان خدمات کو نظر انداز کر سکتا ہے۔

کشف الباری - صحیح بخاری کی شروح میں ایک گرانقدر اضافہ

موجودہ دور میں علم حدیث اور خصوصاً صحیح بخاری کی خدمت و تشریح کے سلسلے میں ایک گراں قدر، قیمتی اور بے مثال اضافہ سیدی وسندی، مسند العصر، استاذ العلماء، شیخ الحدیث و صدر وفاق المدارس پاکستان حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہم و فیوضہ و ادام اللہ علیہما ظلہ کی صحیح بخاری پر تقریر ”کشف الباری عمانی صحیح البخاری“ ہے، یہ کتاب حضرت کی ان تقریر پر مشتمل ہے جو صحیح بخاری پڑھاتے وقت حضرت نے فرمائیں۔

جامعہ فاروقیہ میں احقر کے دورہ حدیث پڑھنے کا پس منظر

بندہ نے خود بھی حضرت دام ظلہ سے صحیح بخاری پڑھی تھی جس کا مختصر واقعہ یہ ہے کہ بندہ صوبہ سرحد، ضلع سوات، تحصیل مند، گاؤں فاضل بیک گھڑی، کے دیہات سے رمضان المبارک کے آخر میں جامعہ اشرفیہ لاہور میں داخلے کے ارادے سے روانہ ہوا، راولپنڈی آ کر اگلی منزل پر روانگی کے لئے دارالعلوم تعلیم القرآن راجہ بازار، راولپنڈی میں ٹھہر گیا، یہ ۱۹۷۳ء کی بات ہے اس زمانے میں جامعہ اشرفیہ میں علم کے آفتاب و ماہتاب حضرت مولانا رسول خان صاحب اور حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی دورہ حدیث کی کتابیں پڑھاتے تھے، بندہ بھی شیخین سے استفادہ کی خاطر گھر سے لکھا تھا، راولپنڈی میں قیام کے دوران طالب علمی کے دور کے شفیق و بزرگ ساتھی حضرت مولانا محمد اکبر صاحب چکیسری سے ملاقات ہوئی، وہ اس سال جامعہ فاروقیہ میں حضرت دام مجدد سے دورہ حدیث پڑھ چکے تھے، انھوں نے بندہ کے ارادے پر مطلع ہونے کے بعد کچھ اس والہانہ اور محبت کے انداز میں حضرت کی طرز تدریس اور قدرت علی التدریس کا تذکرہ کیا کہ بندہ کے لاہور جانے کے ارادے میں کچھ تزلزل پیدا ہوا اور پھر انھوں نے مجھ پر اصرار کیا کہ میں بھی دورہ حدیث جامعہ فاروقیہ کراچی میں حضرت سے پڑھ لوں، چنانچہ بندہ نے ان کی معیت میں کراچی کا سفر کیا، انھوں نے حضرت سے سفارش کر کے بندہ کا داخلہ دورہ حدیث میں کرایا ”مشکوٰۃ المصابیح“ میں حضرت نے خود بندہ کا امتحان لیا، مجھے اب تک مقام امتحان کی وہ حدیث یاد ہے۔

اس وقت جامعہ فاروقیہ ایک نوزائیدہ مدرسہ تھا اور اکثر عمارات کچی تھیں، اسباق شروع ہونے سے پہلے بندہ کو کچھ بے

چینی اور شکوک و شبہات نے گھیرا، چنانچہ بندہ نے چپکے سے کراچی کے ایک اور بڑے مدرسہ میں داخلہ لیا، وہاں اسباق شروع تھے، صحیح بخاری اور سنن ترمذی کے سبق میں ایک دن شریک ہوا لیکن پھر واپس جامعہ فاروقیہ آیا، دوسرے دن وہاں اسباق شروع ہوئے، حضرت دام مجدہ کے پاس صحیح بخاری کا سبق تھا، پہلے دن کا سبق سن کر اور ابتدائی اسباقات پر حضرت کا خوبصورت اور دل موہ لینے والا مرتب اور واضح انداز تدریس کا مشاہدہ کر کے دل کو اطمینان ہوا اور اپنے رفیق حضرت مولانا محمد اکبر مدظلہ کے لئے دل سے دعا نکلی، بندہ نے خود بھی حضرت کی بخاری شریف کی تقریر لکھی تھی جو بعد میں میری غفلت کی وجہ سے ضائع ہو گئی۔

میں نے مولانا سلیم اللہ خان صاحب جیسا استاذ و مدرس نہیں دیکھا

یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ بندہ نے ایک طویل عرصے تک حضرت کے زیر سایہ جامعہ فاروقیہ میں تدریس کے فرائض انجام دیے اور اب تقریباً دس بارہ سال سے جامعہ العلوم الاسلامیہ میں درس دے رہا ہے، اس وقت حضرت دام ظلہ سے میرا کوئی دنیوی مفاد وابستہ نہیں ہے، یہ تمہید میں نے اس لئے لکھی، کہ آئندہ جو بات میں لکھنا چاہتا ہوں، شاید کچھ حضرات اس کو مبالغہ اور تملق پر محمول کریں گے وہ بات یہ کہ بندہ نے اپنی مختصر سی طالب علمی کی زندگی میں اور اس کے بعد تقریباً ستائیس اٹھائیس سالہ تدریسی زندگی میں حضرت جیسا مدرس اور استاذ نہیں دیکھا جس کی تقریر ایسی مرتب جامع اور واضح ہو کہ اعلیٰ، متوسط اور ادنیٰ درجے کا ہر طالب علم اس سے استفادہ کر سکتا ہو، اللہ تبارک تعالیٰ نے آپ کو جو تحقیقی ذوق عطا فرمایا، اس کے ساتھ مرتب اور جامع طرز تدریس عموماً بہت کم ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ کی ذات گرامی میں یہ تمام صفات جمع فرمائی ہیں۔

کشف الباری مستغنی کر دینے والی شرح

بندہ تقریباً تین سال سے جامعہ علوم اسلامیہ میں صحیح بخاری پڑھاتا ہے اور الحمد للہ صرف اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے کہتا ہوں کہ مجھے مطالعہ کرنے کا ذوق اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے عطا فرمایا ہے، صحیح بخاری کی مطبوعہ و متداول شروح، حواشی اور تقاریر اکابر میں سے شاید کوئی شرح، حاشیہ، یا تقریر ایسی ہوگی، جو بندہ کی نظر سے نہیں گذری لیکن میں نے ”کشف الباری“ جیسی ہر لحاظ سے جامع، مرتب اور تحقیقی شرح نہیں دیکھی، اگرچہ علماء کا مشہور مقولہ ہے: ”لا یغنی کتاب عن کتاب“ لیکن..... ”ما من عام إلا وقد خص عنه البعض“ کے قاعدے کے مطابق ”کشف الباری“ اس قاعدے سے مستثنیٰ ہے، بلا مبالغہ حقیقۃً و واقعۃً یہ ایسی شرح ہے کہ انسان کو دوسری شروح سے مستغنی کر دیتی ہے۔

میں ان لوگوں کی بات تو نہیں کرتا جو کسی خاص تقریر کا مطالعہ کر کے سبق پڑھاتے ہیں البتہ وہ لوگ جن کو اللہ تعالیٰ نے تحقیقی ذوق دیا ہے، اور متقدمین شارحین جیسے خطابی، ابن بطلال، کرمانی، عینی، ابن حجر، قسطلانی، سندھی وغیرہم کی شروح کا مطالعہ کرتے ہیں اور متاخرین میں تیسیر القاری، لامع الدراری، کوثر المعانی، اور فیض الباری کو دیکھتے ہیں، وہ اس بات کی گواہی دیں گے۔

کشف الباری کی خصوصیات

”کشف الباری عثماني صحيح البخاری“ کی خصوصیات اور امتیازات تو بہت ہیں اور ان شاء اللہ بندہ کا ارادہ ہے کہ اس موضوع پر دوسری شروح کے ساتھ ایک تقابلی جائزہ آئندہ پیش کرے گا یہاں ارتجالاً چند خصوصیات کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

۱۔ مشکل الفاظ کے لغوی معانی کا اور یہ کہ یہ لفظ کس باب سے آتا ہے بیان ہوتا ہے۔

۲۔ اگر نحوی ترکیب کی ضرورت ہو تو جملے کی نحوی ترکیب کو ذکر کیا گیا ہے۔

۳۔ حدیث کے الفاظ کا مختلف جملوں کی صورت میں سلیس ترجمہ کیا گیا ہے۔

۴۔ ترجمہ الباب کے مقصد کا تحقیقی طریقے سے مفصل بیان کیا گیا ہے اور اس سلسلے میں علماء کے مختلف اقوال کا

تنقیدی تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

۵۔ باب کا ماقبل سے ربط و تعلق کے سلسلے میں بھی پوری تحقیق و تنقید کے ساتھ تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

۶۔ مختلف فیہا مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک اور دوسرے مسالک کی تنقیح و تحقیق کے بعد ہر ایک کے

مستدلات کا استقصاء اور پھر دلائل پر تحقیقی طریقے سے رد و قدح اور احناف کے دلائل کی وضاحت اور ترجیح بیان کی گئی ہے۔

۷۔ اگر حدیث میں کوئی تاریخی واقعہ مذکور ہو تو اس کی پوری وضاحت کی گئی ہے۔

۸۔ جن احادیث کو تقریر کے ضمن میں بطور استدلال پیش کیا گیا ہے ان کی تخریج کی گئی ہے۔

۹۔ تعلیقات بخاری کی تخریج کی گئی ہے۔

۱۰۔ اور سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مختلف اقوال کے نقل کرنے میں حضرت صرف ناقل نہیں ہیں بلکہ ہر

قول پر محققانہ اور تنقیدی کلام بھی بوقت ضرورت کیا گیا ہے۔

تلك عشرة كاملة.

حضرت کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے تدریس کا طویل موقعہ عنایت فرمایا، اس کتاب میں آپ کی

پوری زندگی کی تدریس کا نچوڑ موجود ہے، بندہ کی رائے یہ ہے کہ اس دور میں صحیح بخاری پڑھانے والا کوئی بھی استاد اس کتاب کے مطالعہ سے مستغنی نہیں ہو سکتا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ حضرت کا سایہ تادیر ہم پر قائم رہے، اس تقریر کے مرتب کرنے والے حضرات کو اللہ تعالیٰ

جزائے خیر عطا فرمائے، دینی طبقہ پر عموماً اور حضرت کے طبقہ تلامذہ پر خصوصاً جن میں بندہ بھی شامل ہے، یہ ان حضرات کا

عظیم احسان ہے۔



فهرس إجمالي لأبواب كتاب الحيض

- ١- باب: كيف كان بدء الحيض، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: ((هذا شيء كتبه الله على بنات آدم)) ١٢٧-١٤٠
- ٢- باب الأمر بالنفساء إذا نفسن ١٩٣-١٤٠
- ٣- باب غسل الحائض رأس زوجها وترجيله ٢١٣-١٩٤
- ٤- باب قراءة الرجل في حجر امرأته وهي حائض ٢٢٧-٢١٣
- ٥- باب من سمى النفاس حيضاً ٢٣٩-٢٢٧
- ٦- باب مباشرة الحائض ٢٦٠-٢٣٩
- ٧- باب ترك الحائض الصوم ٢٨٠-٢٦٠
- ٨- باب: تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت ٣٠٣-٢٨٠
- ٩- باب الاستحاضة ٣١٣-٣٠٣
- ١٠- باب غسل دم المحيض ٣٢٢-٣١٣
- ١١- باب اعتكاف المستحاضة ٣٣٩-٣٢٢
- ١٢- باب: هل تصلي المرأة في ثوب حاضت فيه ٣٤٧-٣٤٠
- ١٣- باب الطيب للمرأة عند غسلها من المحيض ٣٧٣-٣٤٧
- ١٤- باب ذلك المرأة نفسها إذا تطهرت من المحيض، وكيف تغتسل، وتأخذ فرصة ممسكة، فتتبع أثر الدم ٣٨٦-٣٧٤
- ١٥- باب غسل المحيض ٣٩٠-٣٨٧
- ١٦- باب امتشاط المرأة عند غسلها من المحيض ٣٩٦-٣٩٠

- ١٧- باب نقض المرأة شعرها عند غسل المحيض ٣٩٧-٤٠٤
- ١٨- باب: مخلقة وغير مخلقة ٤٠٤-٤٢٠
- ١٩- باب: كيف تُهل الحائض بالحج والعمرة ٤٢٠-٤٢٥
- ٢٠- باب إقبال المحيض وإدباره ٤٢٥-٤٤٦
- ٢١- باب لا تقضي الحائض الصلاة ٤٤٦-٤٦٦
- ٢٢- باب النوم مع الحائض وهي في ثيابها ٤٦٦-٤٧٨
- ٢٣- باب من أخذ ثياب الحيض سوى ثياب الطهر ٤٧٨-٤٨٢
- ٢٤- باب شهود الحائض العيدين ودعوة المسلمين، ويعتزلن المصلى ٤٨٣-٥٠٣
- ٢٥- باب: إذا حاضت في شهر ثلاث حيض، وما يصدق النساء في الحيض والحمل فيما يمكن من الحيض ٥٠٣-٥٦١
- ٢٦- باب الصفرة والكدرية في غير أيام الحيض ٥٦١-٥٧٠
- ٢٧- باب عرق الاستحاضة ٥٧١-٥٨٥
- ٢٨- باب المرأة تحيض بعد الإفاضة ٥٨٥-٦٠٢
- ٢٩- باب: إذا رأت المستحاضة الطهر ٦٠٢-٦١٤
- ٣٠- باب الصلاة على النفساء وسنتها ٦١٥-٦٦١





فہرست مضامین

| صفحہ | عنوانات |
|------|---------|
|------|---------|

کتاب الحيض

| | |
|----|---|
| ۳ | عرض مرتب |
| ۷ | تأثرات |
| ۱۸ | اجمالی فہرست |
| ۲۰ | تفصیلی فہرست |
| ۷۷ | اسماء مترجم لہم |
| ۸۰ | ما قبل سے ربط |
| ۸۰ | لفظ ”حيض“ کی لغوی تحقیق |
| ۸۱ | لفظ ”حائض“ سے متعلق علماء نحو کا اختلاف |
| ۸۲ | ایک اشکال اور اس کا جواب |
| ۸۳ | ”حيض“ کی شرعی تعریف |
| ۸۳ | تعریف میں مذکور قیود و فصول کے فوائد |
| ۸۴ | صغیرہ کو آنے والے خون کا حکم |
| ۸۵ | حيض کی دونوں تعریفوں کے اختلاف کا ثمرہ |
| ۸۶ | ”رایاس“ کے معنی |
| ۸۶ | عورت آئسہ کے حکم میں کب داخل ہوتی ہے؟ |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۸۸ | حیض کا حکم کب ثابت ہوگا؟ |
| ۸۸ | ”استحاضہ“ کی تعریف |
| ۸۹ | لفظ ”نفاس“ کی لغوی تحقیق |
| ۸۹ | ”نفاس“ کی شرعی تعریف |
| ۹۰ | تعریف میں مذکور قیود و فصول کے فوائد |
| ۹۰ | استحاضہ اور نفاس کے احکام کو تبعاً ذکر کرنے کی وجہ |
| ۹۲ | وقول اللہ تعالیٰ: ((وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى)) الآية |
| ۹۲ | آیات قرآنیہ لانے میں امام بخاری رحمہ اللہ کا صنیع |
| ۹۳ | آیت میں موجود لفظ محیض کی مراد میں اختلاف اقوال |
| ۹۳ | امام رازی رحمہ اللہ کی تحقیق |
| ۹۴ | امام نووی رحمہ اللہ کا کلام |
| ۹۵ | (قل هو اذی) |
| ۹۶ | حیض کو ”اذی“ کہنے کی وجہ |
| ۹۷ | آیت کریمہ کو ذکر کرنے کا فائدہ |
| ۹۷ | حالت حیض میں جماع کرنے سے متعلق بیان مذاہب |
| ۹۷ | علامہ شوکانی رحمہ اللہ کا کلام |
| ۹۸ | جماع در حالت حیض کی دوسری صورت کے مجوزین کے دلائل |
| ۹۹ | جماع در حالت حیض کی دوسری صورت کے مانعین کے دلائل |
| ۱۰۰ | حضرات مجوزین کی طرف سے ممانعت کی روایات کا جواب |
| ۱۰۱ | حضرات مانعین کا جواب |
| ۱۰۱ | علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کا کلام |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۱۰۲ | مبادیٰ قریبہ سے ممانعت کی تمثیل |
| ۱۰۳ | علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ کا کلام |
| ۱۰۴ | امام ابو بکر الجصاص رحمہ اللہ کا کلام |
| ۱۰۶ | ”طہر“ کے انقطاع دم کے معنی میں استعمال ہونے کے دلائل |
| ۱۰۶ | ”تطہر“ کے اغتسال کے معنی میں استعمال ہونے کے دلائل |
| ۱۰۷ | انقطاع دم کے بعد اور اغتسال سے پہلے وطی کرنے کا حکم |
| ۱۰۸ | احناف رحمہم اللہ کا ایک اصول |
| ۱۱۰ | امام ابو بکر الجصاص رحمہ اللہ کی تحقیق |
| ۱۱۱ | علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق |
| ۱۱۲ | علامہ ابن رشد مالکی رحمہ اللہ کا اعتراض |
| ۱۱۲ | ابن رشد مالکی رحمہ اللہ کے اعتراض کا جواب |
| ۱۱۲ | حائضہ اور نفساء کے لیے ترک صلاۃ و صوم کا حکم |
| ۱۱۳ | ترک صلاۃ و صوم کی وجہ |
| ۱۱۳ | علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق |
| ۱۱۵ | قضاء صوم و عدم قضاء صلاۃ کی تعلیل میں فقہاء کا اختلاف |
| ۱۱۷ | تلاوت قرآن پاک کا حکم |
| ۱۱۷ | امام طحاوی رحمہ اللہ کے کلام کی توجیہات |
| ۱۱۹ | ذکر و اذکار کا حکم |
| ۱۱۹ | مس مصحف کا حکم |
| ۱۲۰ | دخول مسجد کا حکم |
| ۱۲۰ | طواف کا حکم |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۱۲۰ | ((فاذا تطہرن فاتوہن من حیث امرکم اللہ)) |
| ۱۲۰ | آیت مبارکہ کی تشریح |
| ۱۲۱ | إتیان المرأة فی الدبر |
| | عورت سے دبر میں جماع کرنے کے مسئلے میں امام شافعی اور امام محمد رحمہما اللہ کے مابین ہونے والا |
| ۱۲۲ | مناظرہ اور اس کی حقیقت |
| ۱۲۳ | ”جماع فی الدبر“ کے مسئلے میں قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ کا کلام |
| | باب: کیف کان بلدہ الحیض، وقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: |
| | ((هذا شیء کتبہ اللہ علی بنات آدم)). |
| ۱۲۸ | ترجمۃ الباب کا مقصد |
| ۱۲۸ | علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۲۸ | علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۲۹ | حیض کی تاریخ بیان کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ |
| ۱۳۰ | علامہ داؤدی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۳۰ | حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۳۰ | علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۳۰ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۳۱ | علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۳۱ | علامہ عینی رحمہ اللہ کا نقد |
| ۱۳۱ | علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۳۲ | علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے پر نقد |
| ۱۳۲ | علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی طرف سے اس نقد کا جواب |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۱۳۳ | حیض کا نقصِ دین کا سبب ہونا ظاہر و سطح کے لحاظ سے ہے |
| ۱۳۴ | علامہ قسطلانی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۳۵ | علامہ قسطلانی رحمہ اللہ کی رائے پر نقد |
| ۱۳۵ | (وقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: هذا شيء كتبه الله على بنات آدم) |
| ۱۳۵ | مذکورہ تعلیق کی تخریج |
| ۱۳۵ | تعلیق کا مقصد |
| ۱۳۶ | (وقال بعضهم: كان أول ما أرسل الحيض على بني إسرائيل) |
| ۱۳۶ | تعلیق مذکور کی تخریج |
| ۱۳۷ | تعلیق مذکور کا مقصد |
| ۱۳۷ | تعلیقاتِ مذکورہ کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۱۳۸ | علمی نکتہ |
| ۱۳۸ | (قال أبو عبد الله) |
| ۱۳۸ | (وحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم اکثر) |
| ۱۳۸ | مقصدِ بخاری |
| ۱۳۹ | اشکال اور اس کا جواب |
| ۱۳۹ | دوسرا اشکال اور اس کا جواب |
| ۱۴۰ | اعراب |
| ۱۴۰ | فائدہ |

باب الأمر بالنفساء إذا نفسن

| | |
|-----|---------------|
| ۱۴۰ | ما قبل سے ربط |
|-----|---------------|

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۱۴۲ | ترجمۃ الباب کا مقصد |
| ۱۴۲ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۴۳ | ایک مسئلے کو دو کتابوں میں ذکر کرنے میں امام بخاری رحمہ اللہ کا صنیع |
| ۱۴۳ | حدثنا علي بن عبد الله قال: حدثنا سفیان |
| ۱۴۵ | تراجم رجال |
| ۱۴۵ | علی بن عبد اللہ |
| ۱۴۵ | ”ابن المدینی“ کی اپنے شہر کی طرف نسبت خلاف قیاس ہے |
| ۱۴۵ | سفیان |
| ۱۴۶ | عبد الرحمن بن قاسم |
| ۱۴۹ | قاسم |
| ۱۴۹ | عائشہ |
| ۱۵۰ | شرح حدیث |
| ۱۵۰ | حجۃ الوداع کے لیے روانگی کب ہوئی؟ |
| ۱۵۰ | پہلا قول: ۲۴ ذوالقعدہ بروز جمعہ |
| ۱۵۱ | دوسرا قول: ۲۴ ذوالقعدہ بروز جمعرات |
| ۱۵۳ | تیسرا قول: ۲۵ ذوالقعدہ بروز ہفتہ |
| ۱۵۶ | علامہ ابن قیم رحمہ اللہ کا طرز استدلال |
| ۱۵۶ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۵۷ | (لا نری إلا الحج) کا محل اعراب |
| ۱۵۷ | کیا سب لوگ حج کے احرام میں تھے؟ |
| ۱۵۸ | احرام سے متعلق روایات متعارضہ |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۱۵۸ | علامہ کرمانی اور علامہ زرقانی رحمہما اللہ کی رائے |
| ۱۵۹ | حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۵۹ | ملا علی قاری رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۶۰ | علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۶۱ | علامہ ابوالحسن سندھی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۶۱ | حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا احرام حج افراد کا تھا، یا حج تمتع کا؟ |
| ۱۶۲ | حضرت عروہ رحمہ اللہ کی روایت پر نقد |
| ۱۶۳ | حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی طرف سے اس نقد کا جواب |
| ۱۶۳ | حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی ذکر کردہ تطبیق پر کلام بذریعہ چند وجوہ |
| ۱۶۴ | پہلی وجہ |
| ۱۶۴ | دوسری وجہ |
| ۱۶۵ | تیسری وجہ |
| ۱۶۵ | جمہور کا آپس میں اختلاف |
| ۱۶۶ | مستدلات احناف |
| ۱۷۲ | ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مستدل اور اس کا جواب |
| ۱۷۳ | (فلما کنا بسرف حضت) |
| ۱۷۳ | مقام ”سرف“ سے متعلق ایک لطیفہ |
| ۱۷۳ | (فدخل عَلَيَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أبكي) |
| ۱۷۳ | حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے رونے کا سبب |
| ۱۷۴ | (فقال: مالك أنفست؟) |
| ۱۷۴ | فعل نفاس کے استعمال میں لغویین کا اختلاف |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۱۷۵ | حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حیض کی شکایت کس دن کی؟ |
| ۱۷۶ | موضع طہر میں اختلاف |
| ۱۷۸ | (إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ) |
| ۱۷۹ | (فاقضي ما يقضي الحاج) |
| ۱۷۹ | (غير ألا تطوفي بالبيت) |
| ۱۸۰ | حائضہ کے لیے طواف کی ممانعت اور اس کی علت میں اختلاف فقہاء |
| ۱۸۱ | احناف کی ذکر کردہ علت پر اعتراض اور اس کا جواب |
| ۱۸۲ | (قالت: وضعت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نسائه بالبقر) |
| ۱۸۲ | گائے قربانی کی تھی یا ہدی کی؟ |
| ۱۸۲ | ہدی میں اشتراک |
| ۱۸۸ | ایک جانور میں کتنے افراد شریک ہو سکتے ہیں؟ |
| ۱۸۹ | ایک گائے نواز واجِ مطہرات کی طرف سے کیسی کافی ہوئی؟ |
| ۱۹۰ | علامہ خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۹۰ | علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۹۳ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |

باب غسل الحائض رأس زوجها وترجيلة

| | |
|-----|--|
| ۱۹۳ | ما قبل سے ربط |
| ۱۹۳ | ترجمۃ الباب کا مقصد |
| ۱۹۳ | علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۱۹۳ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۱۹۵ | حدثنا عبد اللہ بن یوسف قال: حدثنا مالک، عن هشام..... |
| ۱۹۵ | تراجم رجال..... |
| ۱۹۵ | عبد اللہ بن یوسف..... |
| ۱۹۵ | مالک..... |
| ۱۹۶ | ہشام..... |
| ۱۹۶ | عروہ..... |
| ۱۹۶ | عائشہ..... |
| ۱۹۶ | شرح حدیث..... |
| ۱۹۷ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت..... |
| ۱۹۷ | حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے..... |
| ۱۹۷ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے..... |
| ۱۹۷ | علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے..... |
| ۱۹۸ | حدثنا ابراہیم بن موسیٰ قال: أخبرنا هشام بن یوسف..... |
| ۱۹۹ | تراجم رجال..... |
| ۱۹۹ | ابراہیم بن موسیٰ..... |
| ۲۰۲ | ہشام بن یوسف..... |
| ۲۰۲ | ابن جریج..... |
| ۲۰۷ | ابن جریج اور تالیس..... |
| ۲۰۹ | ابن جریج متعہ کے قائل تھے..... |
| ۲۰۹ | ابن جریج کا متعہ کے جواز سے رجوع..... |
| ۲۱۰ | ہشام..... |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---------|
|------|---------|

| | |
|-----|---|
| ۲۱۰ | عروہ..... |
| ۲۱۰ | عائشہ..... |
| ۲۱۰ | شرح حدیث..... |
| ۲۱۰ | (قوله: کل ذلك علي هين)..... |
| ۲۱۱ | (قوله: وكل ذلك)..... |
| ۲۱۱ | (قوله: وليس علي أحد في ذلك بأس)..... |
| ۲۱۱ | حضرت عروہ رحمہ اللہ نے عموم کے ساتھ جواب کیوں دیا؟..... |
| ۲۱۲ | (قوله: مجاور)..... |
| ۲۱۲ | احکام ومسائل..... |
| ۲۱۲ | لطیفہ..... |
| ۲۱۲ | حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت..... |

باب: قراءة الرجل في حجر امرأته وهي حائض

| | |
|-----|--|
| ۲۱۳ | ما قبل سے ربط..... |
| ۲۱۳ | ترجمہ الباب کا مقصد..... |
| ۲۱۳ | ابن بطال اور ابن ملقن رحمہما اللہ کی رائے..... |
| ۲۱۳ | علامہ کرمانی اور علامہ عینی رحمہما اللہ کی رائے..... |
| ۲۱۴ | علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے..... |
| ۲۱۴ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے..... |
| ۲۱۶ | کان أبو وائل يرسل خادمه وهي حائض إلى أبي رزين..... |
| ۲۱۶ | تعلیق کی تخریج..... |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۲۱۷ | تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۲۱۷ | علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ کی رائے |
| ۲۱۷ | علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۲۱۸ | حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے |
| ۲۱۸ | علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۲۱۸ | تنبیہ |
| ۲۱۹ | (فتمسکہ بعلاقہ) |
| ۲۱۹ | تراجم رجال |
| ۲۱۹ | ابو وائل |
| ۲۱۹ | ابورزین |
| ۲۲۰ | ابورزین دو ہیں اور مسعود بن مالک بھی دو ہیں |
| ۲۲۱ | حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين: سمع زهيراً |
| ۲۲۱ | تراجم رجال |
| ۲۲۱ | ابو نعيم الفضل بن دكين |
| ۲۲۲ | زهير بن معاوية |
| ۲۲۲ | منصور بن صفیه |
| ۲۲۳ | صفیه بنت شیبہ |
| ۲۲۵ | عائشہ |
| ۲۲۵ | شرح حدیث |
| ۲۲۵ | (قوله: كان يتكئ في حجري وأنا حائض ثم يقرأ القرآن) |
| ۲۲۶ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---------|
|------|---------|

باب: من سمی النفاس حیضاً

| | |
|-----|---|
| ۲۲۷ | ما قبل سے ربط |
| ۲۲۷ | پہلی بحث: جل ترجمہ |
| ۲۲۸ | امام مہلب رحمہ اللہ کی رائے |
| ۲۲۸ | امام خطابی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۲۲۹ | ابن بطلال اور محدث ابن منیر رحمہما اللہ کی رائے |
| ۲۳۰ | علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۲۳۰ | علامہ ابن رشید رحمہ اللہ کی رائے |
| ۲۳۱ | علامہ ابوالحسن سندھی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۲۳۱ | دوسری بحث: غرض ترجمہ |
| ۲۳۱ | علامہ ابن بطلال، محدث ابن منیر، امام مہلب، شاہ ولی اللہ اور شیخ الحدیث زکریا رحمہم اللہ کی رائے |
| ۲۳۲ | وہ مسائل جن میں حیض و نفاس کے احکام مختلف ہیں |
| ۲۳۲ | حیض و نفاس میں ”تسویہ فی الاحکام“ سے متعلق علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۲۳۳ | علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے |
| ۲۳۵ | حدثنا المکی بن ابراہیم قال: حدثنا هشام، عن یحییٰ بن أبی کثیر |
| ۲۳۵ | تراجم رجال |
| ۲۳۵ | مکی بن ابراہیم |
| ۲۳۶ | ہشام |
| ۲۳۶ | یحییٰ بن ابی کثیر |
| ۲۳۶ | ابوسلمہ بن عبد الرحمن بن عوف |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---------|
|------|---------|

| | |
|-----|--|
| ۲۳۶ | زینب بنت ام سلمہ..... |
| ۲۳۶ | ام سلمہ..... |
| ۲۳۷ | شرح حدیث..... |
| ۲۳۷ | (قوله: في خمیصة)..... |
| ۲۳۷ | ”خمیصہ“ اور ”خمیلہ“ میں فرق اور صورتِ تطبیق..... |
| ۲۳۷ | (قوله: فانسللت)..... |
| ۲۳۸ | (ثياب حیضتی)..... |
| ۲۳۸ | (أنفست)..... |
| ۲۳۹ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت..... |

باب مباشرة الحائض

| | |
|-----|---|
| ۲۳۹ | ما قبل سے ربط..... |
| ۲۳۹ | ترجمۃ الباب کا مقصد..... |
| ۲۳۹ | حدثنا قبيصة قال: حدثنا سفيان، عن منصور، عن إبراهيم..... |
| ۲۴۱ | تراجم رجال..... |
| ۲۴۱ | قبيصة بن عقبہ..... |
| ۲۴۱ | سفيان ثوري..... |
| ۲۴۱ | منصور بن معتمر..... |
| ۲۴۱ | ابراہیم بن یزید نخعی..... |
| ۲۴۲ | اسود بن یزید..... |
| ۲۴۲ | عائشہ..... |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۲۴۲ | شرح حدیث |
| ۲۴۲ | مباشرتِ حائضہ کی صورتیں اور ان کے احکام |
| ۲۴۲ | مباشرتِ حائضہ کی پہلی صورت |
| ۲۴۳ | حائضہ سے جماع اور وجوب کفارہ |
| ۲۴۳ | قائلیں وجوب کفارہ کا آپس میں اختلاف |
| ۲۴۵ | مباشرتِ حائضہ کی دوسری صورت |
| ۲۴۵ | مباشرتِ حائضہ کی تیسری صورت |
| ۲۴۶ | (قولہا: فأتزر) |
| ۲۴۶ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۲۴۷ | حدثنا إسماعیل بن الخلیل قال: أخبرنا علي بن مسهر |
| ۲۴۷ | تراجم رجال |
| ۲۴۷ | اسماعیل بن الخلیل |
| ۲۴۸ | علی بن مسهر |
| ۲۵۰ | ابو اسحاق الشیبانی |
| ۲۵۲ | عبدالرحمن بن الاسود |
| ۲۵۲ | اسود بن یزید |
| ۲۵۲ | عائشہ رضی اللہ عنہا |
| ۲۵۲ | شرح حدیث |
| ۲۵۲ | (قولہا: فور حیضتہا) |
| ۲۵۳ | (وأيكم يملك إربه) |
| ۲۵۳ | لفظ ”ارب“ کی تحقیق |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---------|
|------|---------|

۲۵۴ تابعہ خالد و جریر عن الشیبانی

۲۵۵ حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

۲۵۵ حدثنا أبو النعمان قال: حدثنا عبد الواحد

۲۵۶ تراجم رجال

۲۵۶ أبو النعمان

۲۵۶ عبد الواحد

۲۵۶ ابواسحاق الشیبانی

۲۵۶ عبد اللہ بن شداد

۲۵۸ عبد اللہ بن شداد شیعان علی میں سے تھے

۲۵۹ شرح حدیث

۲۵۹ (قوله: رواه سفيان عن الشيباني)

۲۶۰ حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

باب: ترك الحائض الصوم

۲۶۰ ما قبل سے ربط

۲۶۱ ترجمۃ الباب میں ترک صلاۃ کا ذکر نہ کرنے کی وجہ

۲۶۱ شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

۲۶۱ ترجمۃ الباب کا مقصد

۲۶۳ حدثنا سعيد بن أبي مریم قال: أخبرنا محمد بن جعفر

۲۶۳ تراجم رجال

۲۶۳ سعيد بن أبي مریم

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۲۶۳ | محمد بن جعفر |
| ۲۶۴ | زید بن اسلم |
| ۲۶۴ | عیاض بن عبداللہ |
| ۲۶۵ | ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ |
| ۲۶۵ | شرح حدیث |
| ۲۶۵ | (فی أضحیٰ أوفیٰ فطر) |
| ۲۶۶ | لفظ ”أضحیٰ“ کی تفسیر |
| ۲۶۶ | (فمر علی النساء) |
| ۲۶۶ | (یامعشر النساء) |
| ۲۶۷ | (أریتمکن) |
| ۲۶۷ | یہ روایت شب معراج میں ہوئی تھی، یا نماز کسوف میں؟ |
| ۲۶۸ | جہنم میں عورتوں کی کثرت سے متعلق ایک اشکال |
| ۲۶۸ | اشکال کا جواب |
| ۲۶۹ | (وبم یارسول اللہ) |
| ۲۶۹ | لعنت کا حکم |
| ۲۷۰ | (وتکفرن العشیر) |
| ۲۷۰ | حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب اور صنعت استباع |
| ۲۷۱ | (من ناقصات) |
| ۲۷۱ | (أذهب) |
| ۲۷۲ | (للب الرجل الحازم من إحداهن) |
| ۲۷۲ | (وما نقصان دیننا وعقلنا) |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---------|
|------|---------|

| | |
|-----|--|
| ۲۷۳ | (أليس شهادة المرأة)..... |
| ۲۷۳ | حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب نرمی و لطافت سے بھرپور تھا..... |
| ۲۷۴ | (فذلك)..... |
| ۲۷۴ | ”فذلكن“ کے بجائے ”فذلك“ کیوں فرمایا؟..... |
| ۲۷۵ | نقصانِ دین و عقل بطور ملامت نہیں..... |
| ۲۷۵ | کیا حائضہ ترکِ صلاۃ و صوم کے باوجود ثواب کی مستحق ہوگی؟..... |
| ۲۷۶ | (لم تصل ولم تصم)..... |
| ۲۷۶ | استنباط احکام..... |
| ۲۷۶ | عیدین کے موقع پر خصوصیت کے ساتھ صدقہ و خیرات کی ترغیب دینے کی وجہ..... |
| ۲۷۶ | صدقہ و خیرات نکالنے کے لیے عورتوں کو خاص طور پر خطاب کرنے کی وجہ..... |
| ۲۷۷ | عورتوں کا عیدین کے لیے نکلنا..... |
| ۲۸۰ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت..... |

باب: تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت

| | |
|-----|---|
| ۲۸۰ | ما قبل سے ربط..... |
| ۲۸۱ | (المناسك)..... |
| ۲۸۱ | لفظ مناسك، نسك اور نسكیۃ کے معنی..... |
| ۲۸۱ | ترجمۃ الباب کا مقصد..... |
| ۲۸۱ | علامہ ابن بطلال اور علامہ کرمانی رحمہما اللہ کی رائے..... |
| ۲۸۲ | حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے..... |
| ۲۸۳ | علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے..... |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۲۸۳ | علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۲۸۴ | (۱- وقال إبراهيم: لا بأس أن تقرأ الآية) |
| ۲۸۵ | ابراہیم |
| ۲۸۵ | تخریج |
| ۲۸۵ | تعلیق کا مقصد |
| ۲۸۵ | فائدہ |
| ۲۸۶ | علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق |
| ۲۸۶ | تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۲۸۷ | (۲- ولم ير ابن عباس بالقراءة للجنب بأساً) |
| ۲۸۷ | ابن عباس |
| ۲۸۷ | تخریج |
| ۲۸۸ | تعلیق کا مقصد |
| ۲۸۸ | جواز قراءت کے سلسلے امام بخاری اور دیگر ائمہ کے مذاہب |
| ۲۸۹ | جمہور کی طرف سے امام بخاری رحمہ اللہ کے استدلال کا جواب |
| ۲۹۲ | تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۲۹۲ | (۳- وكان النبي صلى الله عليه وسلم يذكر الله على كل أحيانه) |
| ۲۹۲ | تخریج |
| ۲۹۲ | مذکورہ تعلیق کا مقصد |
| ۲۹۳ | (۴- وقالت أم عطية: كنا نؤمر أن يخرج الحيض فيكبرن بتكبيرهم ويدعون) |
| ۲۹۳ | ام عطیہ |
| ۲۹۳ | تخریج |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۲۹۴ | مذکورہ تعلیق کا مقصد |
| ۲۹۴ | (قولہ: ویدعون) |
| ۲۹۴ | تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۲۹۴ | ۵- وقال ابن عباس: أخبرني أبو سفيان: أن هرقل |
| ۲۹۵ | ابن عباس |
| ۲۹۵ | تخریج |
| ۲۹۵ | مذکورہ تعلیق کا مقصد |
| ۲۹۶ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے |
| ۲۹۶ | تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۲۹۶ | ۶- وقال عطاء، عن جابر: حاضت عائشة |
| ۲۹۷ | تراجم |
| ۲۹۷ | عطاء |
| ۲۹۷ | جابر |
| ۲۹۷ | تخریج |
| ۲۹۷ | تعلیق مذکور کا مقصد |
| ۲۹۸ | تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۲۹۸ | وقال الحكم: إني لأذبح وأنا جنب |
| ۲۹۸ | الحکم |
| ۲۹۸ | تخریج |
| ۲۹۸ | تعلیق مذکور کا مطلب |
| ۲۹۸ | مذکورہ تعلیق کا مقصد |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۳۰۱ | تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۳۰۲ | حدثنا أبو نعیم قال: حدثنا عبد العزیز بن أبي سلمة |
| ۳۰۲ | تراجم رجال |
| ۳۰۲ | ابو نعیم |
| ۳۰۲ | عبد العزیز بن ابی سلمہ |
| ۳۰۳ | عبد الرحمن بن قاسم |
| ۳۰۳ | قاسم بن محمد |
| ۳۰۳ | عائفہ |
| ۳۰۳ | شرح حدیث |
| | باب الاستحاضة |
| ۳۰۳ | ما قبل سے ربط |
| ۳۰۴ | ترجمۃ الباب کا مقصد |
| ۳۰۴ | علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۳۰۵ | مقصد ترجمۃ الباب سے متعلق ایک اشکال |
| ۳۰۵ | اشکال کا جواب |
| ۳۰۶ | مقصد ترجمہ سے متعلق دوسرا قول |
| ۳۰۷ | حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۳۰۷ | حدثنا عبد الله بن يوسف قال: أخبرنا مالك |
| ۳۰۷ | تراجم رجال |
| ۳۰۷ | عبد اللہ بن یوسف |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---------|
|------|---------|

۳۰۸ مالک

۳۰۸ ہشام بن عروہ

۳۰۸ عروہ

۳۰۸ عائشہ

۳۰۸ شرح حدیث

۳۰۸ (قولہا: لا أظہر)

۳۰۹ (عرق)

۳۰۹ (ولیس بالحیضۃ)

۳۱۰ (قولہ: فاغسلی عنک الدم وصلی)

۳۱۰ حیض اور استحاضہ میں فرق و تمیز کی صورتیں اور ان میں ائمہ کا اختلاف

۳۱۲ فائدہ

۳۱۲ اسمائے مستحاضات در عہد نبوی

۳۱۳ حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

باب: غسل دم المحیض

۳۱۳ ما قبل سے ربط

۳۱۳ ترجمۃ الباب کا مقصد

۳۱۳ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

۳۱۴ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی رائے

۳۱۴ شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

۳۱۴ حدثنا عبد اللہ بن یوسف قال: أخبرنا مالک، عن ہشام

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۳۱۵ | تراجم رجال..... |
| ۳۱۵ | عبداللہ بن یوسف..... |
| ۳۱۵ | مالک..... |
| ۳۱۵ | ہشام بن عروہ..... |
| ۳۱۶ | فاطمہ بنت منذر..... |
| ۳۱۶ | اسماء بنت ابوبکر صدیق..... |
| ۳۱۶ | شرح حدیث..... |
| ۳۱۷ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت..... |
| ۳۱۷ | حدثنا أصبغ قال: أخبرني ابن وهب قال: أخبرني عمرو بن الحارث..... |
| ۳۱۷ | تراجم رجال..... |
| ۳۱۷ | اصبغ..... |
| ۳۱۷ | ابن وهب..... |
| ۳۱۸ | عمرو بن حارث..... |
| ۳۱۸ | عبدالرحمن بن قاسم..... |
| ۳۱۸ | قاسم..... |
| ۳۱۸ | عائشہ..... |
| ۳۱۸ | شرح حدیث..... |
| ۳۱۸ | (قولها: كانت إحدانا)..... |
| ۳۱۹ | ابن بطل رحمہ اللہ کی رائے..... |
| ۳۱۹ | (تقتصرص الدم من ثوبها)..... |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---------|
|------|---------|

| | |
|-----|---|
| ۳۲۰ | (عند طہرہا)..... |
| ۳۲۰ | (ثم تصلي فيه)..... |
| ۳۲۰ | حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے علی العموم تمام ازواج کی طرف نسبت کیوں کی؟..... |
| ۳۲۱ | کاموں میں ہلکے اور آسان کام کو اختیار کرنا چاہیے..... |
| ۳۲۱ | حائضہ کا بدن اور اس کا پسینہ پاک ہے..... |
| ۳۲۲ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت..... |

باب: الاعتكاف للمستحاضة

| | |
|-----|--|
| ۳۲۲ | ما قبل سے ربط..... |
| ۳۲۲ | ترجمۃ الباب کا مقصد..... |
| ۳۲۲ | حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ کی رائے..... |
| ۳۲۳ | علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے..... |
| ۳۲۳ | حدثنا إسحاق قال: حدثنا خالد بن عبد الله عن خالد، عن عكرمة، عن عائشة..... |
| ۳۲۴ | تراجم رجال..... |
| ۳۲۴ | اسحاق..... |
| ۳۲۵ | خالد بن عبد اللہ..... |
| ۳۲۵ | خالد..... |
| ۳۲۵ | عکرمہ..... |
| ۳۲۶ | عائشہ..... |
| ۳۲۶ | شرح حدیث..... |
| ۳۲۶ | (بعض نسائہ)..... |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۳۲۶ | (وہی مستحاضۃ) |
| ۳۲۶ | ضمیر موٹ لانے کی وجہ |
| ۳۲۷ | (تری الدم) |
| ۳۲۷ | (بعض نسائہ) |
| ۳۲۷ | ”بعض نساء“ کا مصداق |
| ۳۲۹ | (قوله: الطست) |
| ۳۳۰ | (قوله: من الدم) |
| ۳۳۰ | (قوله: زعم) |
| ۳۳۰ | بجائے ”قال“ کے ”زعم“ کہنے کی وجہ |
| ۳۳۱ | (فلانة) |
| ۳۳۱ | مذاهب الأئمة الأربعة في اعتكاف النسوة في المسجد |
| ۳۳۳ | علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے |
| ۳۳۵ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۳۳۵ | حدثنا قتيبة قال: حدثنا يزيد بن زريع، عن خالد |
| ۳۳۶ | تراجم رجال |
| ۳۳۶ | قتیبہ |
| ۳۳۶ | یزید بن زریع |
| ۳۳۶ | خالد |
| ۳۳۶ | عکرمہ |
| ۳۳۷ | عائشہ |

| صفحہ | عنوانات |
|-------------------------------------|--|
| ۳۳۷ | شرح حدیث |
| ۳۳۷ | (قولها: ترى الدم والصفرة) |
| ۳۳۷ | (والطست تحتها) |
| ۳۳۷ | حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۳۳۸ | حدثنا مسدد قال: حدثنا معتمر، عن خالد، عن عكرمة، عن عائشة |
| ۳۳۸ | تراجم رجال |
| ۳۳۸ | مسدد |
| ۳۳۸ | معتمر |
| ۳۳۸ | خالد |
| ۳۳۸ | عكرمة |
| ۳۳۹ | عائشة |
| ۳۳۹ | شرح حدیث |
| ۳۳۹ | حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت |
| باب: هل تصلي المرأة في ثوب حاضت فيه | |
| ۳۴۰ | ما قبل سے ربط |
| ۳۴۰ | ترجمہ الباب کا مقصد |
| ۳۴۰ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے |
| ۳۴۱ | حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا إبراهيم بن نافع، عن ابن أبي نجيح |
| ۳۴۱ | تراجم رجال |
| ۳۴۱ | ابو نعيم |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۳۴۲ | ابراہیم بن نافع |
| ۳۴۲ | ابن ابی نجیح |
| ۳۴۲ | مجاہد |
| ۳۴۲ | عائشہ |
| ۳۴۲ | کیا حدیث الباب کی سند میں انقطاع یا اضطراب ہے؟ |
| ۳۴۳ | شرح حدیث |
| ۳۴۳ | (ماکان لاحدانا الا ثوب واحد) |
| ۳۴۴ | اشکال اور اس کا جواب |
| ۳۴۴ | (قالت بریقها) |
| ۳۴۵ | مدعیان عمل بالحدیث کے اعتراض کا جواب |
| ۳۴۵ | حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تحقیق |
| ۳۴۶ | علامہ عینی رحمہ اللہ کی تحقیق |
| ۳۴۶ | (فقصعته بظفرها) |
| ۳۴۷ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| | باب: الطیب للمرأة عند غسلها من المحيض |
| ۳۴۷ | ما قبل سے ربط |
| ۳۴۸ | ترجمۃ الباب کا مقصد |
| ۳۴۸ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے |
| ۳۴۸ | حدثنا عبد اللہ بن عبد الوہاب قال: حدثنا حماد بن زید |
| ۳۴۹ | تراجم رجال |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۳۴۹ | عبداللہ بن عبدالوہاب |
| ۳۴۹ | حماد بن زید |
| ۳۵۰ | ایوب |
| ۳۵۰ | ہشام بن حسان |
| ۳۵۲ | ائمہ حدیث نے ”ہشام عن عطاء“ کی سند سے کسی حدیث کی تخریج نہیں کی |
| ۳۵۶ | حفصہ بنت سیرین |
| ۳۵۶ | ام عطیہ |
| ۳۵۷ | شرح حدیث |
| ۳۵۷ | (کنا ننھی) |
| ۳۵۷ | (نُحِدَّ) |
| ۳۵۸ | (إلا علی زوج) |
| ۳۵۸ | (أربعة أشهر وعشرًا) |
| ۳۵۸ | ”عشرًا“ سے ”عشر لیل“ مراد ہے |
| ۳۵۹ | چار ماہ اور دس دن کی تعیین |
| ۳۶۰ | (ولا نکتحل) |
| ۳۶۰ | (إلا ثوب عصب) |
| ۳۶۱ | (نبذة) |
| ۳۶۱ | (من کست أظفار) |
| ۳۶۱ | علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۳۶۱ | مولانا محمد حسن مکی رحمہ اللہ کی رائے |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۳۶۲ | ابن التین رحمہ اللہ کی رائے |
| ۳۶۳ | ”احداد“ کا لغوی و شرعی معنی |
| ۳۶۵ | متعدہ طلاق بائنہ |
| ۳۶۶ | غیر زوج کے لیے احداد کا حکم |
| ۳۶۷ | زوجہ مفقود کے لیے احداد کا حکم |
| ۳۶۷ | کتابیہ کے لیے احداد کا حکم |
| ۳۶۸ | زوجہ صغیرہ کے لیے احداد کا حکم |
| ۳۶۹ | سوگ والی عورت کن امور سے اجتناب کرے گی؟ |
| ۳۷۰ | (الف) محظورات بدنہ |
| ۳۷۰ | (ب) محظورات لباس |
| ۳۷۱ | (ج) ممانعت زیور |
| ۳۷۱ | (د) پیغام نکاح سے ممانعت |
| ۳۷۱ | (ه) گھر سے نکلنے کی ممانعت |
| ۳۷۲ | امور مباحہ |
| ۳۷۲ | (قال: رواہ هشام بن حسان عن حفصة عن أم عطية عن النبي صلى الله عليه وسلم). |
| ۳۷۳ | مقصد بخاری |
| ۳۷۳ | حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت |
| | باب: ذلك المرأة نفسها إذا تطهرت من الحيض، وكيف تغتسل |
| | وتأخذ فرصة ممسكة، فتتبع أثر الدم |
| ۳۷۴ | اعراب |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۳۷۴ | ما قبل سے ربط |
| ۳۷۴ | (قوله: فرصة) |
| ۳۷۵ | لفظ ”ممسكة“ کی تفسیر |
| ۳۷۶ | (قوله: ممسكة) |
| ۳۷۷ | ترجمة الباب کا مقصد |
| ۳۷۷ | حدثنا يحيى قال: حدثنا ابن عيينة، عن منصور بن صفية |
| ۳۷۷ | تراجم رجال |
| ۳۷۸ | یحییٰ |
| ۳۸۰ | یحییٰ بن موسیٰ |
| ۳۸۰ | ابن عیینہ |
| ۳۸۰ | منصور بن صفیہ |
| ۳۸۰ | صفیہ |
| ۳۸۰ | عائشہ |
| ۳۸۱ | شرح حدیث |
| ۳۸۱ | (قوله: مسك) |
| ۳۸۱ | لفظ ”مسك“ اور محدثین کا اختلاف |
| ۳۸۲ | سوال کرنے والی خاتون کا نام کیا تھا؟ |
| ۳۸۶ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |

باب: غسل المحيض

| | |
|-----|--|
| ۳۸۷ | ما قبل سے ربط |
| ۳۸۷ | حدثنا مسلم، قال: حدثنا وهيب: حدثنا منصور، عن أمه، عن عائشة |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۳۸۸ | تراجم رجال |
| ۳۸۸ | مسلم بن ابراہیم |
| ۳۸۸ | وہیب بن خالد |
| ۳۸۸ | منصور بن عبد الرحمن |
| ۳۸۸ | صفیہ بنت شیبہ |
| ۳۸۸ | عائشہ |
| ۳۸۹ | شرح حدیث |
| ۳۸۹ | (قولہ: توضیء) |
| ۳۸۹ | (قولہ: ثلاثا) |
| ۳۸۹ | (قولہ: أو) |
| ۳۸۹ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| | باب: امتشاط المرأة عند غسلها من المحيض |
| ۳۹۰ | ما قبل سے ربط |
| ۳۹۰ | ترجمۃ الباب کا مقصد |
| ۳۹۰ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے |
| ۳۹۰ | غسل میں عورت کے لیے بالوں کی چٹیا کھولنے کا حکم اور اختلاف فقہاء |
| ۳۹۲ | حدثنا موسى بن إسماعيل: حدثنا إبراهيم: حدثنا ابن شهاب، عن عروة |
| ۳۹۳ | تراجم رجال |
| ۳۹۳ | موسیٰ بن اسماعیل |
| ۳۹۳ | ابراہیم |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۳۹۲ | ابن شہاب |
| ۳۹۲ | عروہ |
| ۳۹۲ | عائشہ |
| ۳۹۲ | شرح حدیث |
| ۳۹۲ | (قوله: الهدي) |
| ۳۹۵ | ”متمتع“ کی دو قسمیں ہیں |
| ۳۹۵ | (فزعت أنها حاضت) |
| ۳۹۵ | (ليلة الحصة) |
| ۳۹۵ | (التنعيم) |
| ۳۹۶ | حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۳۹۶ | علامہ داؤدی رحمہ اللہ کی رائے |
| | باب نقض المرأة شعرها عند غسل المحيض |
| ۳۹۷ | ما قبل سے ربط |
| ۳۹۷ | ترجمہ الباب کا مقصد |
| ۳۹۷ | حدثنا عبید بن اسماعیل قال: حدثنا أبو أسامة، عن هشام |
| ۳۹۸ | تراجم رجال |
| ۳۹۸ | عبید بن اسماعیل |
| ۳۹۹ | ابو اسامہ |
| ۳۹۹ | ہشام |
| ۴۰۰ | عروہ |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۴۰۰ | عائشہ |
| ۴۰۰ | شرح حدیث |
| ۴۰۰ | (قوله: موافقین لہلال ذی الحجۃ) |
| ۴۰۱ | (قوله: اُھدیت) |
| ۴۰۱ | اشکال |
| ۴۰۲ | ”فسخ الحج إلى العمرة“ کا مطلب |
| ۴۰۲ | (قال هشام) |
| ۴۰۳ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| | باب: مخلقة و غیر مخلقة |
| ۴۰۴ | ما قبل سے ربط |
| ۴۰۵ | ترجمۃ الباب کا مقصد |
| ۴۰۶ | حالت حمل میں عدم اتیان حیض پر دلالت کرنے والی احادیث |
| ۴۰۸ | حالت حیض میں عدم اتیان حیض پر دلالت کرنے والے آثار |
| ۴۰۸ | ابن منیر رحمہ اللہ کا طرز استدلال |
| ۴۱۰ | پہلا معنی |
| ۴۱۰ | دوسرا معنی |
| ۴۱۱ | حدثنا مسدد قال: حدثنا حماد، عن عبيد الله بن أبي بكر، عن أنس بن مالك |
| ۴۱۱ | ”مخلقة و غیر مخلقة“ کی تفسیر |
| ۴۱۲ | تراجم رجال |
| ۴۱۲ | مسدد |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---------|
|------|---------|

۴۱۲ حماد

۴۱۲ عبید اللہ بن ابی بکر

۴۱۳ انس بن مالک

۴۱۴ حل لغات

۴۱۴ لفظ نطفہ، علقہ اور مضغہ کے معانی

۴۱۴ شرح حدیث

۴۱۴ ایک اشکال اور اس کا جواب

۴۱۵ ایک ہی وقت میں ایک شے کا نطفہ، علقہ اور مضغہ بننا کیسے ممکن ہے؟

۴۱۷ (قوله: فيكتب في بطن أمه)

۴۱۸ اشکال اور اس کا جواب

۴۱۹ کتابت سے کیا مراد ہے؟

۴۱۹ کتابت کن امور کی ہوتی ہے؟

۴۱۹ حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت

باب: كيف تُهل الحائض بالحج والعمرة

۴۲۰ ما قبل سے ربط

۴۲۱ ترجمہ الباب کا مقصد

۴۲۲ شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

۴۲۲ حدثنا يحيى بن بكير قال: حدثنا الليث، عن عقيل

۴۲۳ تراجم رجال

۴۲۳ یحییٰ بن بکیر

| صفحہ | عنوانات |
|---------------------------|---|
| ۴۲۳ | لیث |
| ۴۲۳ | عقیل |
| ۴۲۴ | ابن شہاب |
| ۴۲۴ | عروہ |
| ۴۲۴ | عائشہ |
| ۴۲۴ | شرح حدیث |
| ۴۲۴ | حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت |
| باب: إقبال المحیض وإدبارہ | |
| ۴۲۵ | ما قبل سے ربط |
| ۴۲۵ | ترجمہ الباب کا مقصد |
| ۴۲۵ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے |
| ۴۲۵ | انقطاع حیض کی علامت میں ائمہ کا اختلاف |
| ۴۲۷ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کا قول |
| ۴۲۷ | ”اقبال حیض“ اور ”ادبار حیض“ محدثین کی اصطلاحات میں سے ہیں |
| ۴۲۷ | علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے |
| ۴۲۸ | آثار اور حدیث کا ترجمہ |
| ۴۲۹ | تخریج التعليق الأول |
| ۴۲۹ | تراجم رجال |
| ۴۲۹ | علقہ |
| ۴۳۰ | ابوعلقہ |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۴۳۱ | ام علقمہ |
| ۴۳۱ | اثر مذکور کی شرح |
| ۴۳۱ | لفظ "قصۃ" کی تفسیر |
| ۴۳۳ | (وکن نساء) |
| ۴۳۳ | (الدرجة) |
| ۴۳۴ | لفظ "الدرجة" کی تحقیق |
| ۴۳۴ | تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۴۳۴ | تخریج التعليق الثاني |
| ۴۳۵ | تراجم رجال |
| ۴۳۵ | عبداللہ بن ابی بکر |
| ۴۳۶ | (عن عمته) |
| ۴۳۶ | "عمہ" سے کون مراد ہیں؟ |
| ۴۳۷ | (ابنۃ زید بن ثابت) |
| ۴۳۷ | حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی کون سی بیٹی مراد ہیں؟ |
| ۴۳۹ | تعلیق مذکور کی شرح |
| ۴۳۹ | (قوله: أن نساء) |
| ۴۳۹ | (قوله: يدعون) |
| ۴۴۰ | (ينظرن إلى الطهر) |
| ۴۴۰ | عورتوں کے اس عمل کو معیوب سمجھنے کی وجہ |
| ۴۴۱ | ایک اختلافی مسئلہ |

| صفحہ | عنوانات |
|----------------------------|---|
| ۴۴۳ | تعلیقات مذکورہ کا مقصد |
| ۴۴۴ | تعلیق مذکور اور ترجمۃ الباب میں مناسبت |
| ۴۴۴ | (حدثنا عبد اللہ بن محمد، قال حدثنا سفیان، عن هشام، عن أبيه) |
| ۴۴۴ | تراجم رجال الحديث |
| ۴۴۴ | عبد اللہ بن محمد |
| ۴۴۴ | سفیان |
| ۴۴۴ | ہشام |
| ۴۴۵ | عروہ |
| ۴۴۵ | عائشہ |
| ۴۴۵ | شرح حدیث |
| ۴۴۵ | مستحاضہ سے متعلق اختلاف روایات کی وجہ |
| ۴۴۶ | ایک اشکال اور اس کا جواب |
| ۴۴۶ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| باب: لا تقضي الحائض الصلاة | |
| ۴۴۶ | ما قبل سے ربط |
| ۴۴۷ | ترجمۃ الباب کا مقصد |
| ۴۴۷ | وقال جابر وأبو سعيد، عن النبي صلى الله عليه وسلم |
| ۴۴۷ | تراجم رجال |
| ۴۴۷ | جابر |
| ۴۴۷ | ابو سعيد |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۴۴۸ | تخریج التعلیقین..... |
| ۴۴۸ | دونوں تعلیقوں کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت..... |
| ۴۴۸ | علامہ کرمانی رحمہ اللہ کی رائے..... |
| ۴۴۹ | علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے..... |
| ۴۴۹ | علامہ قسطلانی رحمہ اللہ کی رائے..... |
| ۴۵۰ | حدثنا موسیٰ بن اسماعیل قال: حدثنا همام قال: حدثنا قتادة..... |
| ۴۵۱ | تراجم رجال..... |
| ۴۵۱ | موسیٰ بن اسماعیل..... |
| ۴۵۱ | ہمام..... |
| ۴۵۳ | یحییٰ بن سعید، ہمام بن یحییٰ کی روایات کو قبول نہیں کرتے تھے..... |
| ۴۵۳ | یحییٰ بن سعید نے ہمام بن یحییٰ پر کلام کرنا چھوڑ دیا تھا..... |
| ۴۵۴ | یحییٰ بن سعید کا ہمام بن یحییٰ کی روایات کو قبول نہ کرنے کا سبب..... |
| ۴۵۵ | ہمام بن یحییٰ کی آخر کی روایات قدیم روایات پر مقدم ہیں..... |
| ۴۵۶ | قتادہ..... |
| ۴۵۶ | معاذہ..... |
| ۴۵۷ | شرح حدیث..... |
| ۴۵۷ | (أَنَّ امْرَأَةً)..... |
| ۴۵۷ | سائلہ کون تھی؟..... |
| ۴۵۸ | (أَتَجْزِي)..... |
| | لفظ ”تجزی“ کی تفسیر..... |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۴۵۹ | (أحرورية أنت؟)..... |
| ۴۶۰ | حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا عدم قضاے صلوات پر استدلال..... |
| ۴۶۱ | ”حرورية“ کا تعارف..... |
| ۴۶۲ | (مع النبي صلى الله عليه وسلم)..... |
| ۴۶۲ | (فلا يأمرنا به)..... |
| ۴۶۲ | عورتیں ایام حیض کی فوت شدہ نمازوں کی قضاء نہیں کریں گی..... |
| ۴۶۳ | (أو قالت فلا نفعله)..... |
| ۴۶۶ | ترکِ صوم اور قضاے صوم کا حکم ایک ساتھ دیا گیا یا الگ الگ؟..... |
| ۴۶۶ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت..... |
| | باب: النوم مع الحائض وهي في ثيابها |
| ۴۶۶ | ما قبل سے ربط..... |
| ۴۶۶ | ترجمۃ الباب کا مقصد..... |
| ۴۶۷ | حدثنا سعد بن حفص قال: حدثنا شيبان، عن يحيى..... |
| ۴۶۸ | تراجم رجال..... |
| ۴۶۸ | سعد بن حفص..... |
| ۴۶۸ | شيبان..... |
| ۴۶۹ | يحيى..... |
| ۴۶۹ | ابو سلمہ..... |
| ۴۶۹ | زينب بنت ابي سلمه..... |
| ۴۷۰ | ام سلمہ..... |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۴۷۰ | شرح حدیث..... |
| ۴۷۰ | (خملیہ)..... |
| ۴۷۱ | (معہ)..... |
| ۴۷۱ | معرفہ کو جب معرفہ ہی لوٹایا جائے، تو ثانی سے مراد عین اول ہوتا ہے..... |
| ۴۷۱ | (قالت)..... |
| ۴۷۱ | ”قالت“ کا فاعل کون ہے؟..... |
| ۴۷۱ | (وحدثتني)..... |
| ۴۷۲ | (و كنت)..... |
| ۴۷۲ | حل عبارت..... |
| ۴۷۲ | (أغتسل أنا والنبي)..... |
| ۴۷۲ | (من إناء واحد من الجنابة)..... |
| ۴۷۲ | دو کلمات ابتدائیہ کا تعلق ایک فعل کے ساتھ کیسے ممکن ہے؟..... |
| ۴۷۳ | (كان يقبلها وهو صائم)..... |
| ۴۷۳ | روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینے کا حکم اور فقہاء کا اختلاف..... |
| ۴۷۴ | امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب..... |
| ۴۷۴ | ابن قدامہ رحمہ اللہ کا کلام..... |
| ۴۷۷ | امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب..... |
| ۴۷۷ | علامہ عینی رحمہ اللہ کی تحقیق..... |
| ۴۷۸ | (و كنت أغتسل أنا والنبي صلى الله عليه وسلم من إناء واحد من الجنابة)..... |
| ۴۷۸ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت..... |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---------|
|------|---------|

باب: من أخذ ثياب الحيض سوى ثياب الطهر

| | |
|-----|--|
| ۴۷۸ | ما قبل سے ربط |
| ۴۷۹ | ترجمہ الباب کا مقصد |
| ۴۷۹ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے |
| ۴۷۹ | حدثنا معاذ بن فضالة قال: حدثنا هشام: عن يحيى، عن أبي سلمة..... |
| ۴۸۰ | تراجم رجال |
| ۴۸۰ | معاذ بن فضالہ |
| ۴۸۰ | ہشام |
| ۴۸۰ | یحییٰ |
| ۴۸۰ | ابو سلمہ |
| ۴۸۱ | زینب بنت ابی سلمہ |
| ۴۸۱ | ام سلمہ |
| ۴۸۱ | شرح حدیث |
| ۴۸۲ | تعارض کا جواب |
| ۴۸۲ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کا جواب |
| ۴۸۲ | حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت |

باب: شهود الحائض العیدین ودعوة المسلمين ويعتزلن المصلی

| | |
|-----|------------------------------------|
| ۴۸۳ | ما قبل سے ربط |
| ۴۸۳ | ترجمہ الباب کا مقصد |
| ۴۸۳ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۴۸۴ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی دوسری رائے..... |
| ۴۸۴ | فائدہ..... |
| ۴۸۴ | حدثنا محمد، هو ابن سلام، قال: أخبرنا عبد الوہاب..... |
| ۴۸۶ | تراجم رجال..... |
| ۴۸۶ | محمد بن سلام..... |
| ۴۸۶ | عبد الوہاب..... |
| ۴۸۷ | ایوب..... |
| ۴۸۷ | حفصہ..... |
| ۴۸۷ | شرح حدیث..... |
| ۴۸۷ | ”عواتق“ کی تفسیر..... |
| ۴۸۸ | (فقدمت امرأة)..... |
| ۴۸۸ | (قصر بني خلف)..... |
| ۴۸۸ | قصر بنی خلف کس کی طرف منسوب ہے؟..... |
| ۴۸۹ | ”أخت“ سے کون مراد ہیں؟..... |
| ۴۸۹ | (ثنتي عشرة)..... |
| ۴۸۹ | (وكانت أختي)..... |
| ۴۸۹ | (معه)..... |
| ۴۸۹ | (ست)..... |
| ۴۹۰ | (قالت)..... |
| ۴۹۰ | (كنّا)..... |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۴۹۰ | (الکلمی)..... |
| ۴۹۰ | (بأس)..... |
| ۴۹۰ | ”جلباب“ کی تفسیر..... |
| ۴۹۱ | چادر وغیرہ اوڑھانے سے کیا مراد ہے؟..... |
| ۴۹۲ | (دعوة المسلمين)..... |
| ۴۹۲ | (ویشہدن الخیر)..... |
| ۴۹۲ | (وكانت لاتذكره إلا قالت: بأبي)..... |
| ۴۹۲ | لفظ ”بأبي“ کی تحقیق..... |
| ۴۹۳ | (أسمعت النبي صلى الله عليه وسلم)..... |
| ۴۹۴ | (سمعته)..... |
| ۴۹۴ | (يخرج العواتق وذوات الخدور... أو... العواتق ذوات الخدور)..... |
| ۴۹۴ | اختلاف روایات..... |
| ۴۹۴ | لفظ ”حذر“ کی تحقیق..... |
| ۴۹۵ | (ويعتزل الحيض المصلى)..... |
| ۴۹۵ | حائضہ عورتوں کے لیے عید گاہ سے علیحدہ رہنے کا حکم اور اس کی حکمت..... |
| ۴۹۶ | (فقلت: الحيض؟)..... |
| ۴۹۶ | (ویشہدن الخیر)..... |
| ۴۹۶ | (أليس يشهدن)..... |
| ۴۹۶ | (وعرفة)..... |
| ۴۹۶ | (كذا وكذا)..... |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۴۹۷ | احکام و مسائل |
| ۴۹۷ | عورتوں کے عید گاہ جانے سے متعلق اقوال فقہاء |
| ۵۰۱ | حدیث باب سے عورتوں پر نماز عید کے وجوب کا استدلال درست نہیں |
| ۵۰۲ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| | باب: إذا حاضت في شهر ثلاث حيض وما يصدق النساء في |
| | الحيض والحمل، فيما يمكن من الحيض |
| ۵۰۳ | ما قبل سے ربط |
| ۵۰۳ | ترجمۃ الباب کا مقصد |
| ۵۰۴ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے |
| ۵۰۴ | (فما يمكن من الحيض) |
| ۵۰۵ | لقول الله تعالى: ((ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن)) |
| ۵۰۵ | ائمہ اربعہ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ |
| ۵۰۵ | حيض اور طہر کی تحدید ائمہ کا اختلاف |
| ۵۰۹ | مذہب ائمہ کی توضیح بذریعہ نقشہ |
| | (ويذكر عن علي وشريح: إن امرأة جاءت ببينة من بطانة أهلها ممن يرضى دينه أنها |
| ۵۰۹ | حاضت ثلاثاً في شهر، صدقت) |
| ۵۰۹ | تراجم رجال |
| ۵۰۹ | علی |
| ۵۱۰ | شرح |
| ۵۱۰ | حضرت شریح بن الحارث کے صحابی ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف اقوال |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۵۱۰ | حضرت شریح اور اتباع آثار و سنن |
| ۵۱۲ | تخریج التعلیق |
| ۵۱۵ | تعلیق کو ”صیغہ ترمیم“ کے ساتھ ذکر کرنے کی وجہ |
| ۵۱۶ | عام شععی رحمہ اللہ کے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سماع میں ائمہ رجال کا اختلاف |
| ۵۱۸ | قاضی شریح رحمہ اللہ کے فیصلے اور شوافع و احناف کے اصولی مسلکوں کے درمیان تطبیق کی صورتیں |
| ۵۱۹ | علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق |
| ۵۲۱ | قاضی شرعی تراضی خصمین کی خاطر دیانت پر فیصلہ دے سکتا ہے |
| ۵۲۲ | تعلیق کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۵۲۳ | (ان امرأۃ جاء ت) |
| ۵۲۳ | (بینۃ من بطانة أهلها) |
| ۵۲۳ | (یرضی دینہ) |
| ۵۲۳ | قاضی اسماعیل رحمہ اللہ کی رائے |
| ۵۲۳ | قاضی اسماعیل رحمہ اللہ کی رائے کا جواب |
| ۵۲۳ | (وقال عطاء: أقراءها ما كانت) |
| ۵۲۳ | تعلیق کا مقصد |
| ۵۲۳ | تراجم رجال |
| ۵۲۳ | عطاء |
| ۵۲۵ | تعلیق کی تخریج |
| ۵۲۵ | (وبہ قال إبراهيم) |
| ۵۲۵ | تعلیق کی تخریج |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۵۲۷ | تراجم رجال..... |
| ۵۲۷ | ابراہیم..... |
| ۵۲۷ | دونوں اثروں کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت..... |
| ۵۲۷ | (وقال عطاء: الحيض يوم إلى خمس عشرة)..... |
| ۵۲۷ | تعلیق کا مقصد..... |
| ۵۲۷ | تعلیق کی تخریج..... |
| ۵۲۸ | تعلیق کی شرح..... |
| ۵۲۸ | مذہب ائمہ در باب اقل حیض و اکثر حیض..... |
| ۵۲۹ | مستدلاتِ احناف..... |
| ۵۳۷ | امام قدوری رحمہ اللہ کا کلام..... |
| ۵۳۷ | ابن ہمام رحمہ اللہ کی تحقیق..... |
| ۵۳۹ | اثر کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت..... |
| | (قال معتمر عن أبيه: سألت ابن سيرين عن المرأة ترى الدم بعد قرءها بخمسة أيام؟) |
| ۵۴۰ | قال: النسباء أعلم بذلك..... |
| ۵۴۰ | تعلیق کا مقصد..... |
| ۵۴۰ | علامہ کرمانی رحمہ اللہ کی رائے..... |
| ۵۴۰ | دیگر شراح کی رائے..... |
| ۵۴۰ | علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق..... |
| ۵۴۱ | مسئلہ ”استطہار“..... |
| ۵۴۱ | ”قرء“ سے مراد حیض ہے..... |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۵۲۲ | تراجم رجال |
| ۵۲۲ | معتمر |
| ۵۲۲ | ابن سیرین |
| ۵۲۳ | تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۵۲۳ | حدثنا أحمد بن أبي رجاء قال: حدثنا أبو أسامة قال: سمعت هشام بن عروة..... |
| ۵۲۳ | تراجم رجال |
| ۵۲۳ | أحمد بن أبي رجاء |
| ۵۲۵ | أبو أسامة |
| ۵۲۵ | هشام |
| ۵۲۵ | عروة |
| ۵۲۶ | عائشہ |
| ۵۲۶ | شرح حدیث |
| ۵۲۶ | (ولكن دعى الصلاة) |
| ۵۲۶ | ایک اشکال اور اس کا جواب |
| ۵۲۶ | (قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها) |
| ۵۲۶ | حضرت فاطمہ بنت حبیش معقودہ تھیں |
| ۵۲۸ | احناف کا حدیث باب سے اقل حیض اور اکثر حیض پر استدلال |
| ۵۲۸ | ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ کا اعتراض |
| ۵۲۸ | ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ کے اعتراض کا جواب |
| ۵۲۹ | ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ کا دوسرا اعتراض |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۵۴۹ | دوسرے اعتراض کا جواب |
| ۵۴۹ | مستحاضہ عورتوں سے متعلق اختلاف روایات اور تطبیق کی مختلف صورتیں |
| ۵۵۱ | فائدہ |
| ۵۵۱ | مستحاضہ کی اقسام اربعہ اور ان کے احکام |
| ۵۵۱ | پہلی قسم کا بیان |
| ۵۵۲ | دوسری قسم کا بیان |
| ۵۵۲ | امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب |
| ۵۵۳ | تیسری قسم کا بیان |
| ۵۵۳ | چوتھی قسم کا بیان |
| ۵۵۵ | پہلی قسم ”ضالۃ العدۃ“ کا حکم |
| ۵۵۵ | دوسری قسم ”ضالۃ الزمان“ کا حکم |
| ۵۵۷ | تیسری قسم ”ضالۃ العدۃ والزمان“ کا حکم |
| ۵۵۸ | تمیز بالالوان کا اعتبار نہ کرنے کی وجوہات |
| ۵۵۸ | تمیز بالالوان کا ثبوت کسی نص میں نہیں |
| ۵۵۹ | عادت کی دلالت خون کے مقابلے میں قوی ہے |
| ۵۵۹ | حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سائلہ کو عادت کی طرف لوٹایا تھا |
| ۵۶۰ | بعض صورتوں میں عادت کا اعتبار اجماعی ہے |
| ۵۶۰ | نفاس میں عادت کا اعتبار ہے |
| ۵۶۰ | تمیز باللون کو معتبر ٹھہرانا روایات کے خلاف ہے |
| ۵۶۱ | حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---------|
|------|---------|

باب: الصفرة والكدرۃ في غير أيام الحيض

| | |
|-----|---|
| ۵۶۱ | ما قبل سے ربط |
| ۵۶۲ | ترجمۃ الباب کا مقصد |
| ۵۶۲ | حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے |
| ۵۶۲ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے |
| ۵۶۳ | حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا إسماعيل، عن أيوب، عن محمد..... |
| ۵۶۳ | تراجم رجال |
| ۵۶۳ | قتيبة بن سعيد |
| ۵۶۳ | إسماعيل |
| ۵۶۳ | أيوب |
| ۵۶۳ | محمد |
| ۵۶۳ | ام عطية |
| ۵۶۳ | شرح حدیث |
| ۵۶۳ | جمہور کا قول |
| ۵۶۵ | امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول |
| ۵۶۵ | امام مالک رحمہ اللہ کا قول |
| ۵۶۵ | ابن رشد مالکی رحمہ اللہ کا کلام |
| ۵۶۶ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی تحقیق |
| ۵۶۷ | فائدہ |
| ۵۶۷ | اشکال |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---------|
|------|---------|

| | |
|-----|--|
| ۵۶۷ | جواب |
| ۵۶۸ | ایک اعتراض اور اس کا جواب |
| ۵۶۹ | علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق |
| ۵۷۰ | حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت |

باب: عرق الاستحاضة

| | |
|-----|--|
| ۵۷۱ | ما قبل سے ربط |
| ۵۷۱ | ترجمہ الباب کا مقصد |
| ۵۷۱ | علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۵۷۱ | علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۵۷۲ | خارج من السبیلین اور خارج من غیر السبیلین کے درمیان فرق |
| ۵۷۲ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے |
| ۵۷۲ | مولانا محمد حسن مکی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۵۷۳ | حدثنا إبراهيم بن المنذر قال: حدثنا معن قال: حدثني ابن أبي ذئب عن ابن شهاب .. |
| ۵۷۳ | تراجم رجال |
| ۵۷۳ | ابراہیم بن المنذر |
| ۵۷۴ | معن |
| ۵۷۴ | ابن ابی ذئب |
| ۵۷۴ | ابن شہاب |
| ۵۷۴ | عروہ |
| ۵۷۴ | عمرہ |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۵۷۷ | عائشہ |
| ۵۷۷ | شرح حدیث |
| ۵۷۷ | ”ام حبیبہ“ نام ہے یا کنیت؟ |
| ۵۷۹ | (وعن عمرہ) |
| ۵۷۹ | (استحيضت سبع سنين) |
| ۵۷۹ | علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ کا کلام |
| ۵۸۰ | حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی طرف سے جواب |
| ۵۸۰ | (فأمرها أن تغتسل) |
| ۵۸۰ | کیا مستحاضہ ہر نماز کے لیے غسل کرے گی؟ |
| ۵۸۱ | امام مہلب رحمہ اللہ کا ہر نماز کے لیے غسل کے عدم وجوب پر استدلال |
| ۵۸۲ | روایات میں موجود ہر نماز کے لیے وجوب غسل کی زیادتی کا جواب |
| ۵۸۲ | ایک اشکال اور اس کا جواب |
| ۵۸۳ | فائدہ |
| ۵۸۳ | علامہ ابن بطال رحمہ اللہ کی تحقیق |
| ۵۸۳ | امام طحاوی رحمہ اللہ کی تحقیق |
| ۵۸۳ | (فكانت تغتسل لكل صلاة) |
| ۵۸۵ | حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت |
| | باب: المرأة تحيض بعد الإفاضة |
| ۵۸۵ | ما قبل سے ربط |
| ۵۸۵ | ترجمہ الباب کا مقصد |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---------|
|------|---------|

- ۵۸۵ کیا حائضہ طواف وداغ کیے بغیر واپس لوٹ سکتی ہے؟
- ۵۸۹ حدثنا عبد اللہ بن یوسف: أخبرنا مالك، عن عبد اللہ بن أبي بكر
- ۵۹۰ تراجم رجال
- ۵۹۰ عبد اللہ بن یوسف
- ۵۹۰ مالک
- ۵۹۰ عبد اللہ بن ابی بکر
- ۵۹۱ ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم
- ۵۹۱ عمرہ بنت عبد الرحمن
- ۵۹۱ عائشہ
- ۵۹۱ شرح حدیث
- ۵۹۱ (إن صفیة بنت حیي)
- ۵۹۲ حضرت صفیہ بنت حی رضی اللہ عنہا کا تعارف
- ۵۹۲ (لعلها تحبسن)
- ۵۹۲ (طافت)
- ۵۹۳ (فقالوا)
- ۵۹۳ ”قالوا“ کا مرجع کون ہیں؟
- ۵۹۳ (فاخرجي)
- ۵۹۳ ”فاخرجي“ کا مخاطب کون ہے؟
- ۵۹۴ حدیث باب سے استفادہ امور
- ۵۹۶ حدیث اور ترجمہ الباب میں مناسبت

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۵۹۶ | حدثنا معلى بن أسد قال: حدثنا وهيب، عن عبد الله بن طاووس |
| ۵۹۷ | تراجم رجال |
| ۵۹۷ | معلى بن اسد |
| ۵۹۸ | وهيب |
| ۵۹۸ | عبد اللہ بن طاووس |
| ۶۰۰ | طاووس بن کیسان |
| ۶۰۰ | ابن عباس |
| ۶۰۰ | شرح حدیث |
| ۶۰۰ | (أن تنفر) |
| ۶۰۱ | (رخص) |
| ۶۰۱ | ”رخصت“ کی تعریف |
| ۶۰۱ | (وكان ابن عمر يقول) |
| ۶۰۱ | (في أول أمره) |
| ۶۰۱ | (ثم سمعته يقول) |
| ۶۰۲ | (إن رسول الله صلى الله عليه وسلم) |
| ۶۰۲ | حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت |
| | باب: إذا رأت المستحاضة الطهر |
| ۶۰۲ | ما قبل سے ربط |
| ۶۰۳ | ترجمہ الباب کا مقصد |
| ۶۰۳ | علامہ تیمی رحمہ اللہ وغیرہ کی رائے |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۶۰۳ | مذکورہ رائے پر علامہ عینی رحمہ اللہ کا نقد |
| ۶۰۳ | علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۶۰۴ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کے بیان کردہ تین احتمالات |
| ۶۰۴ | اقل طہر کا مسئلہ |
| ۶۰۶ | مستحاضہ کے ساتھ جماع کرنے کا حکم |
| ۶۰۶ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی بیان کردہ ایک اور توجیہ |
| ۶۰۹ | علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۶۰۹ | قال: ابن عباس: |
| ۶۱۰ | تعلیق کا مقصد |
| ۶۱۰ | تخریج |
| ۶۱۰ | تعلیق کی شرح |
| ۶۱۰ | (ویأتیہا زوجها) |
| ۶۱۱ | (إذا صلت) |
| ۶۱۱ | (الصلاة أعظم) |
| ۶۱۲ | مستحاضہ کے ساتھ جواز جماع لزوم کے طریقے پر |
| ۶۱۲ | اثر مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۶۱۳ | حدثنا أحمد بن یونس الحدیث |
| ۶۱۳ | تراجم رجال |
| ۶۱۳ | احمد بن یونس |
| ۶۱۳ | زہیر |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---------|
|------|---------|

۶۱۳ ہشام

۶۱۴ عائشہ

۶۱۴ شرح حدیث

۶۱۴ حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

باب الصلاة على النفساء وسنتها

۶۱۵ ما قبل سے ربط

۶۱۵ ترجمۃ الباب کا مقصد

۶۱۵ علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

۶۱۵ علامہ ابن بطال رحمہ اللہ کی رائے

۶۱۶ علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

۶۱۶ ابن منیر رحمہ اللہ کا ابن بطال رحمہ اللہ کی توجیہ پر نقد

۶۱۷ ابن رشید رحمہ اللہ کا ابن منیر رحمہ اللہ کی توجیہ پر نقد

۶۱۷ علامہ عینی رحمہ اللہ کا مندرجہ بالا تمام توجیہات پر نقد

۶۱۸ شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

۶۱۹ ترجمۃ الباب کا دوسرا جز

۶۱۹ حدثنا أحمد بن أبي سريج قال: أخبرنا شعبة قال: أخبرنا شعبة

۶۲۰ تراجم رجال

۶۲۰ احمد بن ابی سرج

۶۲۲ شبابہ بن سوار

۶۲۳ شبابہ بن سوار پر ”ارجاء“ کا الزام اور اس کی تردید

| صفحہ | عنوانات |
|------|---|
| ۶۲۴ | شبابہ بن سوار پر نکیر کا سبب تین حدیثیں ہیں |
| ۶۲۹ | شعبہ |
| ۶۲۹ | حسین المعلم |
| ۶۳۰ | عبداللہ بن بریدہ |
| ۶۳۳ | سمرہ بن جندب |
| ۶۳۶ | شرح حدیث |
| ۶۳۶ | (أن امرأة) |
| ۶۳۷ | (ماتت في بطن) |
| ۶۳۷ | ایک اشکال اور اس کا جواب |
| ۶۳۸ | (فقام وسطها) |
| ۶۳۸ | نماز جنازہ میں امام کے لیے موضع قیام |
| ۶۳۸ | مالکیہ کا مذہب |
| ۶۳۸ | شوافع کا مذہب |
| ۶۴۰ | حنابلہ کا مذہب |
| ۶۴۱ | احناف کا مذہب |
| ۶۴۲ | احناف کا مستدل |
| ۶۴۳ | حدیث انس سے استدلال درست نہیں |
| ۶۴۴ | دو اشکال اور ان کے جواب |
| ۶۴۵ | علامہ منرخسی رحمہ اللہ کا قول |
| ۶۴۷ | علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کا قول |

| صفحہ | عنوانات |
|------|--|
| ۶۴۷ | حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت |
| ۶۴۸ | اختلاف نسخ |
| ۶۴۸ | باب بلا ترجمہ کا حکم |
| ۶۴۸ | اصیلی کی روایت کے مطابق حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کی باب سابق کے ساتھ مناسبت |
| ۶۴۹ | شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کا نقد اور رائے |
| ۶۴۹ | علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے |
| ۶۵۱ | حدثنا الحسن بن مدرک قال: حدثنا يحيى بن حماد قال: أخبرنا أبو عوانة |
| ۶۵۱ | تراجم رجال |
| ۶۵۱ | حسن بن مدرک |
| ۶۵۳ | یحییٰ بن حماد |
| ۶۵۵ | ابو عوانہ |
| ۶۵۵ | سلیمان |
| ۶۵۵ | عبد اللہ بن شداد |
| ۶۵۵ | میمونہ |
| ۶۵۵ | سند حدیث سے متعلق چند نکات |
| ۶۵۷ | شرح حدیث |
| ۶۵۷ | (کان نکون) |
| ۶۵۷ | ترکیبی احتمالات |
| ۶۵۷ | (لاتصلي) |
| ۶۵۷ | (مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) |

| صفحہ | عنوانات |
|------|---------|
|------|---------|

۶۵۸ (علیٰ خمرتہ)

۶۵۸ لفظ "خمرۃ" کی تحقیق

۶۵۹ (أصابني بعض ثوبه)

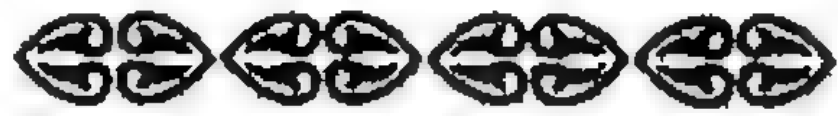
۶۵۹ حدیث سے مستنبط احکام

۶۶۰ حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

۶۶۰ براۃ اختتام

۶۶۱ فائدہ

..... مصادر و مراجع



اسماء مترجم لہم

۱۹۹

ابراہیم بن موسیٰ

ابن جریج (دیکھئے: عبد الملک بن عبد العزیز بن جریج)

ابن شریل (دیکھئے: شریح بن الحارث بن قیس)

ابو اسحاق الشیبانی (دیکھئے: سلیمان بن ابی سلیمان فیروزی)

ابو بشر (دیکھئے: اسحاق بن شاہین بن حارث واسطی)

۲۳۰

ابو علقمہ

ابو علی (دیکھئے: حسن بن مدرک)

ابورزین (دیکھئے: مسعود بن مالک اسدی مولیٰ ابی وائل)

ابوہل (دیکھئے: عبد اللہ بن بریدہ)

احمد بن ابی رجاہ (دیکھئے: احمد بن عبد اللہ بن ایوب الہروی لکھی)

احمد بن ابی سرتج (دیکھئے: احمد بن الصباح النہشلی)

۶۲۰

احمد بن الصباح النہشلی

۵۲۳

احمد بن عبد اللہ بن ایوب الہروی لکھی

۳۲۲

اسحاق بن شاہین بن حارث واسطی

۳۲۷

اسماعیل بن الخلیل

ام الصہباء (دیکھئے: معاذہ بنت عبد اللہ العدویہ)

۴۳۱

ام علقمہ

ام منصور بن عبد الرحمن (دیکھئے: صفیہ بنت شیبہ)

بلال (دیکھئے: ابو علقمہ)

| | |
|-----|--|
| ۶۵۱ | حسن بن مدرک |
| ۲۵۰ | سلیمان بن ابی سلیمان فیروزی |
| ۶۳۳ | سمرہ بن جندب |
| ۶۲۲ | شبابہ بن سوار |
| ۵۱۰ | شرح بن الحارث بن قیس |
| | شرح بن شرحبیل (دیکھئے: شرح بن الحارث بن قیس) |
| ۲۲۳ | صفیہ بنت شیبہ |
| ۱۳۶ | عبد الرحمن بن قاسم |
| ۴۳۵ | عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم |
| ۶۳۰ | عبداللہ بن بریدہ |
| ۲۵۶ | عبداللہ بن شداد بن الہاد |
| ۵۹۸ | عبداللہ بن طاؤس |
| ۲۰۴ | عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج |
| ۴۱۲ | عبید اللہ بن ابی بکر بن انس بن مالک |
| ۳۹۸ | عبید بن اسماعیل |
| ۴۲۹ | علقمہ بن ابی علقمہ |
| ۲۲۸ | علی بن مسہر |
| ۵۷۴ | عمرہ بنت عبد الرحمن |
| ۲۶۴ | عیاض بن عبداللہ |
| ۲۶۳ | محمد بن جعفر |

| | |
|-----|---|
| | مرجانہ (دیکھئے: ام علقمہ) |
| | مروان (دیکھئے: شبابہ بن سوار) |
| ۲۱۹ | مسعود بن مالک اسدی مولیٰ ابی وائل |
| ۲۵۶ | معاذہ بنت عبد اللہ العدویہ |
| ۵۹۷ | معلیٰ بن اسد |
| ۲۲۲ | منصور بن صفیہ |
| | منصور بن عبد الرحمن (دیکھئے: منصور بن صفیہ) |
| ۳۵۰ | ہشام بن حسان |
| ۲۰۲ | ہشام بن یوسف |
| ۲۵۱ | ہمام بن یحییٰ بن دینار العوذی |
| ۶۵۳ | یحییٰ بن حماد بن ابی زیاد الشیبانی |
| ۳۷۸ | یحییٰ بن موسیٰ البلخی |



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

۶۔ کتاب الحيض

ما قبل سے ربط

امام بخاری رحمہ اللہ ”کتاب الغسل“ کے بعد ”کتاب الحيض“ ذکر فرما رہے ہیں، چونکہ غسل جنابت کا تعلق مرد اور عورت دونوں سے ہے، اس لیے غسل کے احکام کو پہلے ذکر کیا اور حیض عورتوں کے ساتھ خاص ہے، اس لیے غسل کے بعد اب حیض کے احکام کو ذکر فرما رہے ہیں۔ (۱)

عورتوں کو آنے والا خون تین قسم کا ہوتا ہے۔ (۲)

۱۔ حیض۔ ۲۔ استحاضہ۔ ۳۔ نفاس۔

لفظ ”حیض“ کی لغوی تحقیق

حیض کے لغوی معنی ”سیلان“ (بہنے) کے ہیں، چنانچہ ”حاض السیل وفاض“ اور ”حاض الوادی“ اس وقت بولا جاتا ہے، جب پانی وادی میں بہنے لگے اور ”حاضت السمرۃ تحيض حیضاً“ بھی اس وقت بولا جاتا ہے، جب بھول کے درخت سے سرخ پانی نکلنے لگے، اسی طرح ”حاضت المرأة تحيض حیضاً ومحاضاً ومحیضاً“ تب بولا جاتا ہے، جب عورت کو خون آنے کے اوقات میں خون آئے۔ (۳)

امام زہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حوض کو حوض بھی اسی لیے کہتے ہیں کہ اس کی طرف پانی بہتا ہے۔ (۴)

اور ایک قول کے مطابق حیض کے لغوی معنی ”الدم الخارج“ کے ہیں، چنانچہ ”حاضت الأرنب“

(۱) فضل الباری: ۲/۴۲۴

(۲) الکفایۃ علی هامش فتح القدیر: ۱/۱۴۲

(۳) عمدۃ القاری: ۳/۳۷۷، معارف السنن: ۱/۴۶۹، لسان العرب: ۳/۴۱۹، معجم الصحاح: ۲۷۷، ۲۷۸

(۴) لسان العرب: ۳/۴۱۹

اس وقت بولا جاتا ہے، جب خرگوش کو خون آئے (۱)، لیکن ان دونوں اقوال میں کوئی تضاد نہیں، اس لیے کہ حیض دم خارج بھی ہے اور اس میں صفت سیلان (بہنے کا وصف) بھی ہے۔ حاض، حاض، جاض اور حاد، سب حیض ہی کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ (۲)

الحیضہ، بالفتح ”مصدر مرہ“ ہے، جسے ”مصدر عدد“ بھی کہتے ہیں، جو کہ کسی بھی فعل کے عدد کو بیان کرتا ہے اور یہ فعل ثلاثی مجرد سے ”فعلۃ“ (بفتح الفاء وسکون العین) کے وزن پر آتا ہے، جیسے: وقفت وقفة، ووقفتین، ووقفات، کہ میں ایک دفعہ یا دو دفعہ یا تین یا تین سے زیادہ مرتبہ رکا (۳)، لہذا ”حیضہ“ کے معنی بھی ”المرۃ الواحدة“ کے ہیں، یعنی: ایک مرتبہ کا خون۔ (۴)

الحیضۃ، بالكسر: خون حیض کو بھی کہتے ہیں اور حیض کے چیتھڑے، یعنی: کرسف کو بھی کہتے ہیں، چنانچہ حدیث میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بطور تواضع فرمایا کرتی تھیں: ”لیتني كنت حیضة ملقاء“ (ترجمہ) ”کاش میں پھینک دیا جانے والا کپڑا ہوتی“۔ اس کی جمع ”الحیض“ (بکسر الحاء وفتح الیاء) آتی ہے۔

المحیضة، بکسر المیم وسکون الحاء: اس کے معنی بھی حیض کے چیتھڑے، یعنی: کرسف کے ہیں، اس کی جمع ”محایض“ آتی ہے۔ (۵)

لفظ ”حائض“ سے متعلق علماء نحو کا اختلاف

لفظ ”حائض“ بدون تاء فصیح لغت ہے اور علامہ جوہری رحمہ اللہ نے امام فراء رحمہ اللہ سے ”حائضة“ بالتاء بھی نقل کیا ہے (۶)، علماء نحو کا اس لفظ کے بارے میں کافی اختلاف ہے، چنانچہ امام غلیل رحمہ اللہ نے فرمایا

(۱) عمدة القاري: ۳/۳۷۷

(۲) عمدة القاري: ۳/۳۷۷، لسان العرب: ۳/۴۱۹، معارف السنن: ۱/۴۶۹

(۳) المغرب في ترتيب المعرب: ۱/۲۳۷، شرح ابن عقيل: ۳/۱۳۲

(۴) معجم الصحاح، ص: ۲۷۷، مختار الصحاح، ص: ۹۳

(۵) النهاية لابن أثير: ۱/۴۶۰، مصنف عبد الرزاق، باب کتاب العلم، باب أكثر أهل الجنة والنار، رقم

الحديث: ۲۰۶۱۶، حلیۃ الأولیاء، ترجمة الصديقة عائشة رضي الله عنها: ۲/۴۵، معجم الصحاح، ص:

۲۷۷، مختار الصحاح، ص: ۹۳

(۶) معجم الصحاح، ص: ۲۷۷، مختار الصحاح، ص: ۹۳، معارف السنن: ۱/۴۶۹

کہ جب بالفعل خون نہ آرہا ہو، تو ایسی عورت کو ”حائض“ کہیں گے اور یہ لفظ بالفعل خون حیض موجود نہ ہونے کی وجہ سے ”حائضی“ (بمنزلة المنسوب إلى الحيض، یعنی: حیض والی) کے معنی میں ہے، جیسا کہ لفظ دَارِع (زرہ پوش) نَابِل (تیر انداز)، تَامِر (کھجوروں والا)، لَابِن (بہت دودھ والا)، طَالِق (مطلقہ عورت)، طَامِث (حیض والی) اور قَاعِد (آئہ عورت) وغیرہ بھی اسی طرح مستعمل ہیں۔

لہذا اس قول کے مطابق ”امرأة حائضة“ اس وقت بولیں گے، جب عورت کو بالفعل خون آرہا ہو۔ یہی قول تعبیر کے فرق کے ساتھ امام زنجیری رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے، چنانچہ انہوں نے بھی لفظ ”حائض“ کا استعمال غیر حالت حیض کے لیے بتایا ہے اور ”حائضة“ (بالتاء) کا استعمال بالفعل حیض میں مبتلا عورت کے لیے بتایا ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اسی لیے امام زنجیری رحمہ اللہ اس اشکال کے جواب میں کہ قرآن پاک میں لفظ ”مرضعة“ (بالتاء) کیوں استعمال ہوا؟ فرماتے ہیں کہ ”مرضعة“ اس عورت کو کہتے ہیں جو بالفعل دودھ پلا رہی ہو اور آیت کریمہ میں بھی یہی معنی مراد ہے، جبکہ ”مرضع“ دودھ پلانے والی عورت (جو بالفعل دودھ نہ پلا رہی ہو) کو کہتے ہیں۔ امام سیبویہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ مذکر کی صفت ہے، اور وہ مذکر لفظ شئی، یا لفظ انسان، یا لفظ شخص ہوگا، یعنی: شئی، حائض، أو إنسان حائض أو شخص حائض، لہذا اس قول کے مطابق ”امرأة حائض“ کہنا درست نہیں ہوگا اور کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ یہ لفظ علامتِ تانیث سے مستغنی ہے، اس لیے کہ یہ صرف مؤنث ہی کی صفت واقع ہوتا ہے (لہذا اس قول کے مطابق ”امرأة حائضة“ کہنا درست نہیں ہوگا)، لیکن کوفیین کے مذہب پر نقض وارد ہوتا ہے اور وہ نقض یہ ہے کہ لفظ بَازِل (تجربہ کار) اور لفظ ضَامِر (دبلا پتلا، چھریرے بدن والا) بھی ”حائض“ کے وزن پر ہیں، مگر یہ الفاظ مؤنث کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ مذکر اور مؤنث دونوں کے لیے ان کا استعمال ہو سکتا ہے، چنانچہ ”حمل بازل“ بھی کہہ سکتے ہیں اور ”ناقة بازل“ بھی کہہ سکتے ہیں، اسی طرح ”حمل ضامر“ بھی کہہ سکتے ہیں اور ”ناقة ضامر“ بھی کہہ سکتے ہیں۔ (۱)

حائض کی جمع ”حِیْضٌ“ اور ”حَوَائِضُ“ آتی ہے (۱)۔ حیوانات میں سے بچو، چکا دڑ اور خرگوش کو بھی خون آتا ہے اور ایک قول کے مطابق کتیا، اونٹنی اور چھپکلی کو بھی خون آتا ہے۔ (۲)

خون حیض کو حیض کے علاوہ بھی مزید مندرجہ ذیل دس ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے، چنانچہ حیض کو الطمث، العراک، الضحک، القرء، الإکبار، الإعصار، الفراک، الدراس، الطمس اور النفاس بھی کہتے ہیں۔ حیض سمیت یہ کل گیارہ نام ہو گئے، ان میں سے مشہور پہلے چھ ہیں۔ (۳)

”حیض“ کی شرعی تعریف

حیض کی تعریف شریعت کی اصطلاح میں درج ذیل ہے:

”دم صادر من رحم خارج من فرج داخل ولو حکما بدون ولادة“۔ (۴)

”حیض وہ خون ہے جو بغیر ولادت و لد رحم سے شروع ہو کر فرج داخل سے باہر آئے، خواہ حقیقتاً ہو یا حکماً۔“

تعریف میں مذکور قیود و فصول کے فوائد

تعریف مذکور میں رحم سے مراد ”وعاء الولد“ یعنی ”بچہ دانی“ ہے۔ اس قید کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے استحاضہ، نکسیر، دبر سے نکلنے والا خون، زخم سے رسنے والا خون اور ولادت سے قبل آنے والا خون سب خارج ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ استحاضہ کا خون رحم سے خارج نہیں ہوتا، بلکہ عاذل نامی رگ سے خارج ہوتا ہے (۵)، یہ رگ رحم کے قریب اوپر کی طرف واقع ہوتی ہے۔ (۶)

ولادت سے قبل آنے والا خون اور مشہور قول کے موافق صغیرہ کو آنے والا خون بھی استحاضہ ہی ہے، اس

(۱) مجمع بحار الأنوار: ۶۱۵/۲، معجم الصحاح، ص: ۲۷۷، مختار الصحاح، ص: ۹۳

(۲) مجمع بحار الأنوار: ۶۱۶/۲، إرشاد الساری: ۵۳۳/۱

(۳) معارف السنن: ۴۶۹/۱

(۴) رسائل ابن عابدین، الرسالة الرابعة: منهل الواردين من بحار الفيض على ذخير المتأهلين في مسائل

الحیض: ۷۳/۱، ۷۴

(۵) رسائل ابن عابدین، الرسالة الرابعة: ۷۳/۱

(۶) الكنز المتواری: ۲۴۵/۳

لیے یہ دونوں بھی ”رحم“ کی قید سے خارج ہو جاتے ہیں۔ (صغیرہ کے حکم میں اختلاف اقوال اور تطبیق آئندہ عنوان کے تحت ذکر کی جائے گی۔)

اور چونکہ ”رحم“ سے عورت کا رحم مراد ہے جس پر مقام بحث خود قرینہ ہے، اس لیے حیوانات اور خنثی مشکل کو آنے والا خون بھی اس سے خارج ہو جاتے ہیں۔

”خارج من فرج داخل“ کی قید سے امام محمد رحمہ اللہ کے غیر مفتی بہ قول سے احتراز کرنا مطلوب ہے، کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ حیض کا حکم فقط نزول دم کا احساس ہونے سے ہی ثابت ہو جاتا ہے، خروج دم ضروری نہیں۔ (اس اختلاف کی مزید تفصیل عنوان ”حیض کا حکم کب ثابت ہوگا“ کے تحت آرہی ہے۔)

تعریف میں ”ولو حکماً“ کی قید کا اضافہ کر کے طہر متخلل کو اور بیاض خالص کے سوا تمام الوان (رنگوں) کو داخل کرنا مقصود ہے کہ وہاں اگرچہ حقیقتاً دم نہیں، مگر یہ بھی بحکم دم ہی ہے، مثلاً: دو دن دم آیا، پھر چار دن طہر رہا، پھر دو دن دم آیا، تو یہ کل آٹھ دن حیض ہوگا اور درمیان میں جو چار دن کا طہر ہے، یہ پندرہ دن سے کم ہونے کی وجہ سے بحکم دم متوالی ہے۔

”بدون ولادة“ کی قید سے نفاس سے احتراز ہے، کیونکہ نفاس ولادت کے بعد ہوتا ہے۔
تعریف مذکور میں ”ایس“ کی قید کا اضافہ نہیں کیا گیا، کیونکہ آئسہ کے متعلق مختار قول یہی ہے کہ اگر وہ نصاب حیض کے بقدر سیاہ یا خالص سرخ خون دیکھتی ہے، تو وہ حیض ہے، لہذا ایسی صورت میں وہ تعریف میں داخل ہے اور اگر سیاہ یا خالص سرخ رنگ کا خون نہ دیکھے، تو وہ استحاضہ ہے اور استحاضہ رحم کی قید سے خارج ہے (۱)، اس لیے اس قید کے اضافے کی ضرورت نہیں۔

صغیرہ کو آنے والے خون کا حکم

متقدمین اور متاخرین کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ صغیرہ کو آنے والا خون استحاضہ ہے یا کچھ اور؟ تو اس سلسلے میں حضراتِ متقدمین فرماتے ہیں کہ یہ استحاضہ ہے، جبکہ بعض متاخرین فرماتے ہیں کہ یہ استحاضہ نہیں، بلکہ تینوں قسموں سے ہٹ کر یہ ایک چوتھی قسم ہے، جسے ”دم ضائع“ کا نام دیا گیا ہے۔ یہ حضرات

استحاضہ قرار نہ دینے کی ایک وجہ تو یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر یہ دم استحاضہ ہوتا، تو اس پر استحاضہ کے احکام، جیسے: وضو، نماز اور روزے وغیرہ کے احکام سب جاری ہوتے، جبکہ صغیرہ پر اس خون کی وجہ سے استحاضہ کے احکام جاری نہیں ہوتے۔

اور دوسری وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر استحاضہ، دم حیض سے مل جائے، تو اسے فاسد کر دیتا ہے، جبکہ صغیرہ کو آنے والا خون اگر دم حیض سے مل جائے، تو اس کے لیے مفسد نہیں۔

اس اختلاف کو دور کرنے کے لیے صاحب کفایہ، امام نجم الدین زاہدی رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ یہ فقط ظاہری اختلاف ہے، اس لیے کہ متقدمین نے استحاضہ کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں: مفسد اور غیر مفسد اور اسی غیر مفسد کے قبیل سے صغیرہ کو آنے والا خون بھی ہے (۱)۔ اس تقریر سے ذکر کردہ مسئلہ میں جو ظاہری تعارض ہے، وہ ختم ہو جاتا ہے۔

واضح رہے کہ حیض کی ذکر کردہ تعریف کی بنیاد حیض کو ”من قبیل الأنجاس“ قرار دینے پر ہے اور اگر حیض کو ”من قبیل الأحداث“ قرار دیا جائے، تو اس کی تعریف درج ذیل ہوگی:

”صفة شرعية مانعة عما اشترط له الطهارة، كالصلاة ومس

المصحف وعن الصوم ودخول المسجد والقربان بسبب الدم المذكور“.

”حیض خروج دم کی وجہ سے لاحق ہونے والا ایک ایسا وصف شرعی ہے جو نماز،

مس مصحف، روزہ، دخول مسجد اور جماع (وغیرہ) سے منع کرتا ہے۔“

حیض کی دونوں تعریفوں کے اختلاف کا ثمرہ

علامہ رافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کا ثمرہ ”ایمان“ کے باب میں ظاہر ہوگا، مثال کے طور پر شوہر انقطاع دم حیض کے بعد قسم کھائے کہ ”إن كنت حائضا فعبدی حر“ تو تعریف ثانی کے اعتبار سے غلام آزاد ہو جائے گا اور تعریف اول کے اعتبار سے آزاد نہیں ہوگا۔ (۲)

اس کی مثال وصف جنابت کی سی ہے کہ جیسے جنابت خروج منی اور التقائے ختائین کی وجہ سے لاحق

(۱) الکفایۃ علی فتح القدیر: ۱/۱۴۲

(۲) تقریرات رافعی: ۲/۲۴۵

ہوتی ہے اور روزہ، نماز اور مس مصحف وغیرہ سے منع کرتی ہے، ایسے ہی حیض بھی ہے جو کہ خروج دم کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے اور روزہ، نماز اور مس مصحف وغیرہ سے منع کرتا ہے۔ (۱)

”ایاس“ کے معنی

”إن الإیاس مأخوذ من الیاس وهو القنوط ضد الرجاء. قال المطرزی: أصله إیثاس علی وزن إفعال من آیاسه: إذا جعله یائساً منقطع الرجاء، فكأن الشرع جعلها منقطعة الرجاء عن رؤية الدم. حذفت الهمزة التي هي عين الكلمة تخفيفاً“۔ (۲)

یعنی: ایاس، یاس سے ماخوذ ہے جس کے معنی نا اُمیدی کے ہیں اور نا اُمیدی امید کی ضد ہے۔ مطرزی فرماتے ہیں: اس لفظ کی اصل ”ایئاس“ ہے جو کہ افعال کے وزن پر ہے، اور ”ایاسہ“ اس وقت بولا جاتا ہے جب کسی کو نا امید اور مایوس کیا جائے، تو گویا (آئسہ کو آئسہ بھی اسی لئے کہتے ہیں کہ) شریعت نے اسے دم حیض کی رویت سے نا امید کر دیا ہے۔ عین کلمہ جو کہ ہمزہ ہے، اس کو تخفیفاً حذف کر دیا گیا، تو ایئاس سے ”ایاس“ بن گیا۔

عورت آئسہ کے حکم میں کب داخل ہوتی ہے؟

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس سلسلے میں کوئی تحدید منقول نہیں، امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایاس یہی ہے کہ اگر مبتلی بہ عورت عمر کے اس حصے تک پہنچ جائے، جس میں اس جیسی عورتوں کو خون حیض آنا بند ہو جاتا ہے، تو ایسی صورت میں اس پر ایاس کے احکام جاری ہوں گے، یعنی: عدت وغیرہ میں مہینوں کا اعتبار ہوگا، جبکہ دیگر فقہاء نے مدت ایاس کی پچپن سال کے ساتھ تحدید کی ہے اور ہمارے زمانے میں فتویٰ بھی اسی پر ہے، لہذا اس مدت مذکورہ کے بعد اگر کوئی عورت خون دیکھے، تو وہ خون حیض شمار نہیں ہوگا، بشرطیکہ وہ سیاہ یا خالص سرخ نہ ہو۔

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار: ۲/۲۴۵

(۲) ردالمحتار علی الدر المختار: ۲/۳۰۸

نیز اگر ثبوت ایاس کے بعد کوئی عورت مہینوں کے اعتبار سے عدت گزار چکی ہو، اس کے بعد اس نے دوسری جگہ نکاح بھی کر لیا ہو اور پھر خون آنا شروع ہو جائے یا حمل ٹھہر جائے، تو کیا ایسی صورت میں نکاح کو فاسد قرار دیا جائے گا اور نئے سرے سے باعتبار حیض عدت گزارنی ہوگی یا پھر نکاح کو درست قرار دیا جائے گا اور مستقبل کے حوالے سے باعتبار حیض عدت گزارنے کا حکم دیا جائے گا؟ صاحب ”ہدایہ“ اور ابن نجیم رحمہما اللہ نے ظاہر الروایۃ ہونے کی وجہ سے پہلے قول کو اختیار کیا ہے، جبکہ الصدر الشہید اور صدر الشریعہ نے دوسرے قول کو راجح قرار دیا ہے۔ اسی قول ثانی کو علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ نے ”ہدایہ“ کی تصحیح سے اولیٰ قرار دیا ہے اور اسی کو صاحب ”انہر الفائق“ نے ”أعدل الروایات“ قرار دیا ہے۔ (۲۵)

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار: ۳۰۸/۲-۳۱۲

الصدر الشہید: عمر بن عبد العزیز بن عمر بن مازہ أبو محمد حسام الدین المعروف بالصدر الشہید، إمام الفروع والأصول، المبرز فی المعقول والمنقول، کان من کبار الأئمة وأعیان الفقهاء، له اليد الطولیٰ فی الخلاف والمذهب. تفقه علی أبیه برهان الدین عبد العزیز، وأقر بفضلہ الموافق والمخالف. وکانت ولادته سنة ثلاث وثمانین وأربعمائة، کذا قاله قاضی القضاة العلامة السبکی فی طبقات الشافعية، وله الفتاوی الصغری والكبری وشرح أدب القضاء للخصاف وشرح الجامع الصغیر. (الفوائد البہیة، ص: ۱۴۹)

صدر الشریعة: عیید اللہ صدر الشریعة الأصغر ابن مسعود بن تاج الشریعة محمود بن صدر الشریعة أحمد بن جمال الدین عیید اللہ المحبوبي، صاحب شرح الوقایة، المعروف بین الطلبة بصدر الشریعة. هو الإمام المتفق علیہ والعلامة المختلف إلیہ، حافظ قوانین الشریعة، شیخ الفروع والأصول، عالم المعقول والمنقول، فقیہ أصولی خلافي جدلي محدث مفسر نحوي لغوي أديب نظار متکلم منطقي عظیم القدر جلیل المحل. غذي بالعلم والأدب وورث المجد عن أب فأب. أخذ العلم عن جده الإمام تاج الشریعة محمود بن صدر الشریعة الخ وکان ذا عناية بتقیید نفائس جده وجمع فوائده. شرح کتاب الوقایة من تصانیف جده تاج الشریعة وهو أحسن شروحه ثم اختصر الوقایة وسماه ”النقایة“ وألف فی الأصول متناً لطیفاً سماه ”التنقیح“ ثم صنف شرحاً نفیساً سماه ”التوضیح“. مات سنة سبع وأربعین وسبعمائة. (الفوائد البہیة، ص: ۱۰۹، ۱۱۰، الأعلام للزکری: ۵۱/۵، تاج التراجم: ۲۱۸/۱)

البهنسی: محمد بن محمد بن رجب شمس الدین وقیل: نجم الدین البهنسی، الأصل الدمشقي =

حیض کا حکم کب ثابت ہوگا؟

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب عورت کو اپنے مقر سے خون کے خروج کا احساس ہونے لگے، تو حیض کا حکم ثابت ہو جاتا ہے، خواہ فرج داخل سے ابھی خارج نہ ہوا ہو، جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حیض کا حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے، جب خون فرج داخل سے باہر آئے۔

ثمرہ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی روزہ دار عورت کو موضع خاص (فرج داخل) میں کرسف رکھنے کے بعد غروب سے پہلے پہلے نزول دم کا احساس ہو جائے اور اس نے غروب کے بعد کرسف کو پھینک دیا، تو ایسی صورت میں امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ عورت اس دن کے روزے کی قضاء کرے گی، کیونکہ اسے نزول دم کا احساس غروب سے پہلے ہوا تھا، جس کی وجہ سے حیض کا حکم غروب سے پہلے ہی ثابت ہو گیا تھا اور حیض چونکہ روزے سے مانع ہے، اس لیے قضاء لازم ہوگی، جبکہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک وہ اس دن کے روزے کی قضاء نہیں کرے گی، کیونکہ خون فرج داخل سے باہر نہیں آیا، فقط نزول دم کا احساس ہوا ہے اور اس سے حیض کا حکم ثابت نہیں ہوتا، لیکن اگر خون فرج داخل سے باہر آیا ہو، تو ایسی صورت میں بالاتفاق روزے کی قضاء کرے گی، کیونکہ ایسی صورت میں بالاتفاق ثبوت حکم حیض کی علت پائی گئی ہے۔ (۱) واللہ تعالیٰ اعلم۔

استحاضہ کی تعریف

استحاضہ لغت میں وہ خون کہلاتا ہے، جو حیض کے اوقات مخصوصہ کے علاوہ میں جاری رہے (۲)۔ اور اصطلاح شرع میں وہ خون کہلاتا ہے، جو غیر رحم سے شروع ہو کر فرج داخل سے باہر آئے، خواہ خون حقیقتاً ہو یا حکماً، جیسے: چھ دن کی معادہ کو سات دن دم، پھر دو دن طہر، پھر دو دن دم آیا، یہ کل گیارہ دن ہو گئے، ان میں سے شروع کے چھ دن حیض کے اور باقی پانچ دن استحاضہ کے ہوں گے اور استحاضہ کے دوران دو دن جو حقیقتاً طہر کے تھے، پندرہ دن سے کم ہونے کی وجہ سے دم متوالی کے حکم میں ہیں۔

= الحنفی، ولد بدمشق فی صفر سنۃ ۹۲۷ھ وفق سنۃ ۱۵۲۱م وتوفی بدمشق فی جمادی الآخرۃ سنۃ ۹۸۶ھ

وفق سنۃ ۱۵۷۸م. (معجم المؤلفین: ۲۱۷/۱۱، ردالمحتار: ۳۱۱/۲)

(۱) النہر الفائق: ۱۲۹/۱، فتح القدیر: ۱۴۲/۱

(۲) النہای لابن الاثیر: ۴۶۰/۱، عمدۃ القاری: ۲۷۷/۳، معارف السنن: ۴۶۹/۱

استحاضہ کو دم فاسد بھی کہتے ہیں۔ (۱)

لفظ ”نفاس“ کی لغوی تحقیق

نفاس مصدر ہے جس کے معنی ”زچگی“ کے ہیں اور اس مرض میں مبتلا عورت کو ”نفساء“ کہتے ہیں۔ نفساء کی جمع ”نفاس“ آتی ہے، علماء لغت فرماتے ہیں کہ کلام عرب میں فعلاء کی جمع فعال کے وزن پر نہیں آتی، سوائے نفساء اور عشراء کے کہ ان کی جمع نفاس وعشار (فعال کے وزن پر) آتی ہے۔ نفساء کی جمع ”نفساوات“ بھی آتی ہے۔ (۲)

نفاس حیض کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے، جیسا کہ آگے چل کر حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں آئے گا کہ جب ایک موقعہ پر اچانک انہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حالت اضطجاع میں حیض کا عارضہ پیش آیا اور وہ آہستہ سے کھسکنے لگیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: ”أنفست؟“ ”کیا تمہیں حیض کا عارضہ پیش آ گیا ہے؟“ تو یہاں اس حدیث میں حیض کو نفاس سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (۳)

البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ فعل نفاس ”نفست“ بالفتح والضم (معروف و مجہول) دونوں طرح نفاس کے معنی میں مستعمل ہو سکتا ہے، لیکن حیض کے معنی میں فقط ”نفست“ بالفتح (معروف) مستعمل ہوگا۔ (۴)

”نفاس“ کی شرعی تعریف

اصطلاح شرع میں نفاس کی تعریف درج ذیل ہے:

”دم صادر من رحم خارج من فرج داخلي ولو حكماً عقيب خروج
اکثر ولد لم يسبقه ولد، مذ اقل من ستة أشهر“

”نفاس وہ خون ہے جو بچہ کی ولادت کے بعد رحم سے شروع ہو کر فرج داخل
سے باہر آئے، خواہ خون حقیقتاً ہو یا حکماً، مگر شرط یہ ہے کہ دوسرے بچے کی ولادت چھ ماہ

(۱) رسائل ابن عابدین: ۷۴/۱

(۲) ترتیب الصحاح للجوهري، ص: ۱۰۵۹

(۳) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب من سمي النفاس حيضاً، رقم الحديث: ۲۹۸

(۴) النهاية لابن الأثير: ۷۷۷/۲

سے قبل نہ ہو۔“

تعریف میں مذکور قیود و فصول کے فوائد

تعریف مذکور میں ”فرج داخل“ کی قید سے بچہ کی پیدائش کے لیے پیٹ چاک کرنے والی صورت (آپریشن) سے احتراز ہے، کیونکہ ایسی صورت میں اگرچہ احکام ولادت، مثلاً: انقضاء عدت وغیرہ ثابت ہوتے ہیں، مگر احکام نفاس ثابت نہیں ہوتے اور جاری ہونے والے خون کو زخم کا خون شمار کیا جاتا ہے۔ اس خاص صورت میں احکام نفاس تب ہی ثابت ہوں گے، جب خون رحم سے خارج ہو کر فرج داخل سے باہر آئے۔

”ولو حکماً“ کی قید سے طہر متخلل اور بیاض خالص کے سوا تمام الوان کو داخل کرنا مقصود ہے، جیسے: ولادت کے بعد ۵ دن دم آیا، پھر ۲۰ دن طہر رہا، پھر ۵ دن دم آیا، تو یہ کل ۳۰ دن نفاس ہوگا اور درمیان کے ۲۰ دن اگرچہ طہر تام ہے، مگر نفاس میں طہر اگرچہ تام ہو جائے، تب بھی دو خونوں کے درمیان فاصل نہیں بنتا، بشرطیکہ دوسرا خون مدت نفاس کے اندر ہو۔

اسی طرح اگر بچہ کی ولادت کے بعد خون بالکل نہ آئے، تو ایسی صورت میں بھی صحیح قول کے مطابق وہ عورت نفساء شمار ہوگی، ولو حکماً کی قید سے یہ خاص صورت بھی تعریف میں داخل ہو جاتی ہے۔

”لم یسبقہ ولد مذ اقل من ستة أشهر“ کی قید سے ثانی التوائین (جڑوا بچوں میں سے دوسرا بچہ) سے احتراز ہے، کیونکہ اگر دوسرا بچہ چھ ماہ سے پہلے ہو، تو اس کی پیدائش کے بعد جاری ہونے والا خون نفاس نہیں ہوتا، بلکہ اس خاص صورت میں نفاس صرف پہلے بچے کی پیدائش کے بعد جاری ہونے والا خون ہوتا ہے۔ (۱)

استحاضہ اور نفاس کے احکام کو متبعاً ذکر کرنے کی وجہ

امام بخاری رحمہ اللہ نے کتاب الحيض میں نفاس اور استحاضہ کے احکام کو بھی ذکر فرمایا ہے، مگر چونکہ حیض کے ابواب زیادہ ہیں (۲) اور اس کا وقوع بھی بنسبت نفاس اور استحاضہ کے زیادہ ہوتا ہے (۳)، اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کتاب کو حیض کے عنوان سے معنون کیا اور متبعاً نفاس اور استحاضہ کے احکام کو

(۱) رسائل ابن عابدین، الرسالة الرابعة: ۷۴/۱

(۲) لامع الدراري: ۲۳۸/۲، الكنز المتواري: ۲۴۵/۳، الأبواب والتراجم: ۶۳

(۳) عمدة القاري: ۲۵۴/۳

بھی ذکر فرمایا۔ (۱)

نفاس اور استحاضہ کے احکام کو تبعاً ذکر کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ دم نفاس اور استحاضہ حقیقت میں دم حیض ہی ہیں، چنانچہ دم حیض ایام حمل میں بچہ کی غذا بنتا ہے اور چونچ جاتا ہے، وہ جمع ہوتا رہتا ہے اور ولادت کے بعد نکلتا ہے، اسی طرح استحاضہ بھی دم حیض ہی کی بگڑی ہوئی ایک صورت ہے، کیونکہ خون جب تک طبعی انداز میں نکلتا ہے، تو حیض شمار ہوتا ہے اور جب طبعی انداز سے ہٹ کر نکلتا ہے، تو استحاضہ کہلاتا ہے، اسی لیے بعض حضرات کا کہنا ہے کہ لفظ استحاضہ میں انقلابی معنی پائے جاتے ہیں بایں معنی کہ حیض سے بدل کر استحاضہ بن گیا اور بعض کا کہنا ہے کہ اس لفظ میں کثرت کی رعایت ہے بایں طور کہ استحاضہ وہ خون کہلاتا ہے، جو مدت حیض پر زائد ہو جاتا ہے۔ (۲)

قدیم اطباء کا یہی خیال ہے کہ ایام حمل میں خون حیض ہی بچے (جنین) کی غذا اور اس کے گوشت و پوست بنانے کے کام آتا ہے، مگر حال کے ڈاکٹروں کی رائے یہ ہے کہ استقرء حمل کے بعد رحم کی اندرونی غشاء دبیز اور موٹی ہو جاتی ہے اور جنین (بچہ) کی حفاظت کرتی ہے اور خون حیض طبعی طور پر طبعاً بند ہو جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ حالت حمل میں حیض کا آنا طبعی فعل نہیں، بلکہ مرض شمار ہوتا ہے، جب کہ جنین کا اپنا خون اور گوشت و پوست خود اس کے اعضاء میں پیدا ہوتا ہے اور ماں کے طبعی خون سے وہ صرف اپنی غذا اور ہوا کو حاصل کرتا ہے، گویا جدید اطباء کی تحقیق کے مطابق جنین کی نشوونما میں خون حیض کا کچھ دخل نہیں۔

اسی طرح پستانوں میں دودھ کی پیدائش بھی طبعی اور صالح خون سے ہوتی ہے، ناکہ خون حیض سے، کیونکہ خون حیض کا ادراک (دور) تو ماہوار ہوا کرتا ہے، جبکہ دودھ کی پیدائش ہر وقت ہوتی رہتی ہے، لہذا دودھ صالح و طبعی خون سے پستانوں کی ساخت کے اندر ہی تیار ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ سل و دق اور آتشک و جذام میں مبتلا عورتوں کا دودھ بھی ان جراثیم سے بالکل پاک و صاف ہوتا ہے اور بچہ کو ان امراض کی چھوت ماں کے دودھ سے ہرگز نہیں لگتی، البتہ بیماریوں کا قرب اور اس کے بدن و لباس کی غلاظت وغیرہ اسے بیمار کرتی ہے۔ (۳)

(۱) إرشاد الساری: ۵۳۱/۱

(۲) تقریر بخاری: ۹۴/۲

(۳) أنوار الباری: ۳۷۱/۱۰

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى : «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى - إِلَى قَوْلِهِ - وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»

البقرة: ۲۲۲ / (۱)

(ترجمہ) ”اور لوگ آپ سے حیض کا حکم پوچھتے ہیں، آپ فرمادیجئے کہ وہ گندی چیز ہے، تو حیض میں تم عورتوں سے علیحدہ رہا کرو اور ان سے قربت مت کیا کرو جب تک کہ وہ پاک نہ ہو جائیں، پھر جب وہ اچھی طرح پاک ہو جائیں، تو ان کے پاس آؤ جاؤ جس جگہ سے تم کو خدا تعالیٰ نے اجازت دی ہے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ محبت رکھتے ہیں تو بہ کرنے والوں سے اور محبت رکھتے ہیں پاک صاف رہنے والوں سے۔“ (۲)

آیات قرآنیہ لانے میں امام بخاری رحمہ اللہ کا صنیع

امام بخاری رحمہ اللہ کا طرز ہے کہ جب کسی خاص جنس کے ابواب شروع کرتے ہیں، تو اس کی مناسبت سے کوئی آیت بھی ذکر کر دیتے ہیں، جس کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ یہ آیت اس موضوع کے ابواب کے لیے جامع اور اصل کی حیثیت رکھتی ہے اور اب اس جنس کے جتنے ابواب بھی ذکر کیے جائیں گے، وہ اس آیت کی تفسیر و تشریح سمجھے جائیں گے۔ (۳)

نیز جس طرح یہ آیت احکام حیض کے لیے جامع ہے، اسی طرح احکام حیض کی ابتداء پر بھی دال ہے، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اسی جامعیت، شمول اور احکام حیض کی ابتداء پر دلالت کرنے کی وجہ سے کتاب الحیض کو سورۃ بقرہ کی آیت مذکورہ بالا سے شروع فرمایا ہے۔ (۴)

(وقول الله تعالى) اصیلی کی روایت میں ”جز“ کے ساتھ منقول ہے، ایسی صورت میں اس کا عطف ماقبل میں لفظ حیض پر ہوگا، جس کی طرف لفظ کتاب مضاف ہے، اور ایک روایت میں ”رفع“ کے ساتھ بھی منقول ہے اور اس صورت میں اس کا عطف لفظ ”کتاب“ پر ہوگا۔ (۵)

(۱) البقرة: ۲۲۲

(۲) بیان القرآن: ۱/۱۴۴

(۳) فضل الباری: ۲/۴۶۲

(۴) تقریر بخاری: ۲/۹۴

(۵) إرشاد الساری: ۱/۵۳۱

المَحِيضُ: مفعِل (بکسر العین) کے وزن پر ہے، اور باب (ض) صحیح الآخر اور مثال واوی سے مطلقاً ”مفعِل“ کا وزن اسم ظرف مکان کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسے: مَضْرِب، مَخْبِس، مَخْلِس، مَحِيض، مَبِيت، مَقِيل وغیرہ اور مصدر میثی ثلاثی مجرد سے ”مفعِل“ (بفتح العین) کے وزن پر آتا ہے، جیسے: مَقْتَل، مَضْرَب، مَعْلَم وغیرہ، مگر کبھی مفعِل کے وزن پر بھی آتا ہے، جیسے: مَكْبَر، مَرْجِع، مَبِيت، مَقِيل، مَحِيض، مَعْجَز، مَزِيد وغیرہ۔ اصل یہ نکلا کہ وزن ”مفعِل“ ظرفیت والے معنی میں اصلۃً اور حقیقتاً استعمال ہوتا ہے اور مصدریت (مصدر میثی) والے معنی میں مجازاً استعمال ہوتا ہے۔ (۱)

آیت کریمہ میں لفظ ”محیض“ دو جگہ مذکور ہے۔ حضرات حنفیہ، حضرات شوافع، امام محمد، امام نووی، علامہ زنجشیری، ابن عطیہ، امام طبری اور جمہور مفسرین رحمہم اللہ کے نزدیک پہلے مقام میں لفظ محیض اسم مصدر کے معنی میں ہے (۲) اور اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اسی آیت میں ہے: ﴿هُوَ اَذَى﴾ کہ ”وہ (محیض) تکلیف ہے“ اور وصف ”اذی“ محیض کے ساتھ اسی صورت میں جڑ سکتا ہے، جب لفظ محیض اسم مصدر کے معنی میں ہو، لہذا تقدیری عبارت یوں ہوگی: ”ویستلونک عن حکم الحیض“۔ (۳)

امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ محیض دونوں جگہ اپنے حقیقی معنی (ظرف مکان) میں ہے، اس لیے کہ اگر ہم یہاں محیض کو ظرف مکان (فرج) کے معنی میں نہیں لیتے، بلکہ ظرف زمان یا مصدر کے معنی میں لیتے ہیں، تو اگلے مقام میں بھی یہی معنی مراد ہونے کی صورت میں آیت کریمہ کے معنی یہ ہوں گے: ”فاعتزلوا النساء فی زمان الحیض“ کہ ”حیض کے زمانے میں عورتوں سے اجتناب کرو“ جس سے پورے بدن سے استمتاع کی ممانعت مفہوم ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ حکم خلاف واقع ہے، جس کے نتیجے میں لازماً نسخ آیت، یا تخصیص آیت کی راہ اختیار کرنی پڑتی، کیونکہ فوق السرة (ناف سے اوپر) اور تحت الرکبتہ (گھٹنوں سے نیچے) سے استمتاع کے جواز پر اجماع ہے۔

(۱) أحکام القرآن لابن العربی: ۲۲۲/۱، تفسیر الطبری: ۲۲۴

(۲) المجموع شرح المہذب: ۳۴۳/۲، شرح صحیح البخاری: ۲۱۶/۱، روح المعانی: ۵۱۵/۱،

الدرالمصون: ۵۴۳/۱، أحکام القرآن للقرطبی: ۴۷۵/۳، الکشاف للزمخشری: ۴۳۲/۱

(۳) أحکام القرآن للجصاص: ۴۰۷/۱، الدرالمصون: ۵۴۳/۱

جبکہ محیض کو ظرف مکان کے معنی میں لینے کی صورت میں معنی ٹھیک رہتے ہیں اور کسی قسم کا محذور لازم نہیں آتا، لہذا معنی یہ ہوں گے: ”فاعتزلوا النساء فی موضع الحيض“ یعنی: ”عورتوں سے ان کی فرج میں جماع کرنے سے اجتناب کرو (زمانہ حیض میں)“ اور یہ امر بالکل واضح ہے کہ جب ایک لفظ دو معنی میں مشترک ہو اور کسی ایک معنی پر اس لفظ کو محمول کرنے میں کوئی محذور لازم آتا ہو اور دوسرے معنی پر محمول کرنے کی صورت میں کوئی محذور لازم نہ آتا ہو، تو اس لفظ کو ایسے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے، جس میں کوئی محذور لازم نہ آتا ہو۔

امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ساری بحث تو اس وقت ہے جب لفظ محیض کو معنی مصدری اور ظرف مکان میں مشترک مانا جائے، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ محیض کا استعمال ظرف مکان کے لیے زیادہ بھی ہے اور مشہور بھی، اس لیے محیض کو ظرف مکان کے معنی میں لینا ہر اعتبار سے درست ہے۔ (۱)

قاضی ابن العربی رحمہ اللہ نے پہلے مقام میں تینوں احتمال ذکر کیے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ لفظ محیض سے اسم مصدر، ظرف مکان اور ظرف زمان تینوں معنی مراد ہو سکتے ہیں۔ (۲)

جہاں تک تعلق ہے ”ہو اذی“ سے استدلال کا، تو جواب یہ ہے کہ حیض کب فی نفسہ اذی اور تکلیف ہے؟ وہ تو ایک خاص قسم کے خون کا نام ہے، جو کہ جسم ہے، جب کہ اذی اور تکلیف ایک مخصوص کیفیت کا نام ہے، جو کہ عرض ہے اور جسم نفس عرض نہیں ہوا کرتا، اس لیے لازماً یہ کہنا ہوگا کہ مراد یہ ہے کہ ”أن الحيض موصوف بكونه اذی“ یعنی: حیض اس خاص کیفیت کے ساتھ موصوف ہے اور جب یہ جائز ہے، تو پھر یہ بھی جائز ہوگا کہ محیض ظرف مکان کے معنی میں ہو اور اذی کے ساتھ موصوف بھی ہو، لہذا تقدیری عبارت یوں ہوگی: ”ہو ذو اذی، أي: موضع الحيض ذو اذی، کہ فرج تکلیف والی جگہ ہے۔ (۳)

امام نووی رحمہ اللہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ پہلی جگہ میں لفظ محیض اسم مصدر کے معنی میں ہے (۴)، مگر اجماع کا یہ قول بظاہر امام رازی اور قاضی ابن العربی رحمہما اللہ کے اختلاف کی وجہ سے درست معلوم

(۱) التفسیر الکبیر للرازی: ۵۵/۶

(۲) أحکام القرآن لابن العربی: ۲۲۲/۱

(۳) التفسیر الکبیر للرازی: ۵۵/۶

(۴) المجموع شرح المہذب: ۳۴۳/۲

نہیں ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

رہی بات کہ دوسرے مقام پر لفظ حیض سے کیا مراد ہے، تو امام نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس دوسرے مقام میں تین احتمال ہو سکتے ہیں، مکان حیض کے معنی بھی مراد ہو سکتے ہیں، زمان حیض کے بھی اور اسم مصدر کے بھی۔

جمہور مفسرین، حضرت حنفیہ رحمہم اللہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کی رائے یہ ہے کہ دوسرے مقام میں لفظ حیض سے مراد ظرف مکان، یعنی: موضع حیض (فرج) ہے اور یہی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن سے بھی منقول ہے (۱)، جبکہ امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ حیض دونوں جگہ اپنے حقیقی معنی (ظرف مکان) میں ہے (۲) اور شوافع رحمہم اللہ کے نزدیک دونوں مقام پر ”حیض“ اسم مصدر، یعنی: حیض کے معنی میں ہے۔ (۳)

(قل هو اذی)

لفظ ”اذی“ سے متعلق چار اقوال ہیں:

- ۱- امام سدی اور امام قتادہ رحمہما اللہ نے فرمایا کہ اذی، قَذَر یعنی: گندگی ہے۔
- ۲- امام مجاہد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ دم، یعنی: خون ہے۔
- ۳- تیسرا قول یہ ہے کہ اذی ”نجاست“ کو کہتے ہیں۔
- ۴- چوتھا قول یہ ہے کہ اذی ایسی مکروہ اور ناپسندیدہ چیز کو کہتے ہیں، جو اپنی بدبو اور نجاست کی وجہ سے انسان کے لیے تکلیف کا باعث ہو۔

قاضی ابن العربی رحمہ اللہ نے چاروں اقوال کو ذکر کرنے کے بعد قول رابع کو صحیح قرار دیا، کیونکہ قول رابع پہلے تینوں اقوال کو شامل ہے۔ (۴)

دیگر شراح حضرات رحمہم اللہ نے بھی قریب قریب اس لفظ کے یہی معنی بیان کیے ہیں، چنانچہ علامہ

(۱) المجموع شرح المہذب: ۳۴۳/۲، روح المعانی: ۵۱۵/۱

(۲) التفسیر الکبیر للرازی: ۵۵/۶

(۳) شرح صحیح البخاری: ۲۱۶/۱

(۴) أحكام القرآن لابن العربي: ۲۲۳/۱

خطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”الأذى: المكروه الذي ليس بشديد، كما قال الله تعالى: ﴿لَنْ يَضُرَّكُمْ إِلَّا أَذًى﴾“ (ال عمران: ۱۱۱) یعنی: ”أذى ایسی تکلیف کو کہتے ہیں جس میں شدت نہ ہو۔“ (۱) لہذا مقام مذکور میں بھی یہی معنی مراد ہوں گے اور آیت کی مراد یہ ہوگی کہ حالت حیض میں موضع اذی، یعنی: موضع حیض سے اجتناب کیا جائے گا، نا کہ پورے بدن سے، کیونکہ اس تکلیف میں اتنی شدت بھی نہیں کہ جمیع بدن کی طرف حکم اجتناب متعدی ہو، اس لیے اہل کتاب اور مجوس کی طرح یہ نہیں کیا جائے گا کہ ان سے بالکلیہ اجتناب کیا جائے، حتیٰ کہ انہیں گھروں تک سے نکال دیا جائے۔ (۲)

امام قرطبی رحمہ اللہ نے درج بالا مقام کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ حیض کو ”أذى“ سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ أذى کسی بھی تکلیف دہ چیز کو کہتے ہیں اور چونکہ حیض بھی اپنی بدبو کی وجہ سے خود عورت اور شوہر کے لیے بھی تکلیف کا باعث ہوتا ہے، اس لیے اسے ”أذى“ سے تعبیر کیا گیا ہے، چنانچہ حدیث میں بھی یہ لفظ أذى اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: ((وَأَذْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ)) یعنی: ”ایمان کا سب سے ادنیٰ شعبہ یہ ہے کہ راستے سے تکلیف دہ چیز کو دور کیا جائے“ اور فی الجملة لفظ ”أذى“ قدر، یعنی: میل اور گندگی سے کنایہ ہے، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: ”أَمِيطُوا عَنْهُ الْأَذَى“ أذى سے مراد نومولود بچے کے سر کے بال ہیں، جنہیں ساتویں دن مونڈھا جاتا ہے اور حدیث مبارک میں انہیں ”أذى“ بمعنی میل اور گندگی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اسی طرح ناپسندیدہ بات پر بھی ”أذى“ کا اطلاق ہوتا ہے (۳)، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ ترجمہ: ”تم احسان جتلا کر یا ایذا پہنچا کے (یعنی: ناپسندیدہ بات کہہ کر) اپنی خیرات کو برباد مت کرو۔“

علامہ طیبی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: ”حیض کو ”أذى“ اس کی بدبو، گندگی اور نجاست کی وجہ سے کہتے

ہیں۔“ (۴)

(۱) فتح الباری: ۵۲۶/۲، عمدة القاری: ۳۷۷/۳، شرح صحیح البخاری: ۲۱۶/۱

(۲) شرح صحیح البخاری: ۲۱۶/۱

(۳) أحکام القرآن للقرطبی: ۸۵/۳

(۴) فتح الباری: ۵۲۶/۲

آیت کریمہ کو ذکر کرنے کا فائدہ

اس مقام پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا یہاں اس آیت کریمہ کو ذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے، جبکہ اس سے کوئی حکم وغیرہ مستنبط نہیں فرمایا؟ جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ کے ذکر کرنے کا کم سے کم فائدہ یہ ہے کہ اس سے حیض کے نجس ہونے اور حالت حیض میں وجوب اعتزال کے حکم کا پتہ چلتا ہے۔ (۱)

حالت حیض میں جماع کرنے سے متعلق بیان مذاہب

حالت حیض میں جماع کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے، بلکہ اس کو حلال سمجھنا کفر قرار دیا گیا ہے۔ (۲) نیز ناف تا گھٹنوں کے علاوہ جسم سے استمتاع کے جواز پر بھی اجماع ہے، البتہ جماع کے بغیر ناف تا گھٹنوں کے درمیانی حصہ جسم سے استمتاع بلا حائل کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی رحمہم اللہ اور اکثر اہل علم اس کو بھی حرام قرار دیتے ہیں اور امام احمد، امام محمد اسحاق اور امام ابو داؤد رحمہم اللہ وغیرہ نے اس کو جائز کہا ہے۔ (۳)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ کا کلام

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”حالت حیض میں جماع کی حرمت نص قرآنی، احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے اور اس حالت میں جماع کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اور جو اسے حلال نہیں سمجھتا، اگر وہ بھولے سے ایسا کرے، یا اسے وجود حیض کا پتہ نہ ہو، یا اسے حرمت جماع کا علم نہ ہو، یا وہ مکرہ ہو، تو ان تمام صورتوں میں اس پر نہ گناہ ہے اور نہ کفارہ، لیکن اس کو حلال نہ سمجھنے والا بھی اگر قصد ایسا فعل کرے گا، تو گویا اس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا، اس کے گناہ کبیرہ ہونے پر امام شافعی رحمہ اللہ سے نص منقول ہے، ایسے شخص پر توبہ لازم ہے، البتہ وجوب کفارہ کے سلسلے میں علماء کے مابین اختلاف ہے۔

جہاں تک تعلق ہے غیر جماع، یعنی: عین فرج سے ہٹ کر بقیہ حصہ جسم سے استمتاع کا، تو اس کی دو

(۱) عمدۃ القاری: ۳/۳۷۸

(۲) المجموع شرح المہذب: ۲/۳۵۹

(۳) المجموع شرح المہذب: ۲/۳۶۴-۳۶۶، معارف السنن: ۱/۵۱۰، أحكام القرآن للجصاص:

۱/۴۰۸، الکشاف للزمخشري: ۱/۴۳۳

صورتیں ہیں:

۱- ناف سے اوپر اور گھٹنوں سے نیچے کے حصہ جسم سے استمتاع، تو یہ بالاتفاق حلال ہے، بلکہ اس کے جواز پر ایک جماعت نے اجماع بھی نقل کیا ہے۔

۲- قبل اور دُبر کے علاوہ زیر ناف تا گھٹنوں کے درمیانی حصہ جسم (فخذ وغیرہ) سے استمتاع ہو، تو اس میں تین اقوال ہیں:

پہلا اور مشہور قول یہ ہے کہ استمتاع کی یہ صورت بھی حرام ہے، اور یہی امام مالک، امام ابو حنیفہ اور بہت سے اہل علم جیسے: سعید بن المسیب، شریح، طاؤس، عطاء، سلیمان بن یسار اور قنادہ رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ (۱)
دوسرا قول یہ ہے کہ یہ حرام نہیں، بلکہ جائز ہے، اور یہی حضرت عکرمہ، امام مجاہد، امام شعبی، امام نخعی، امام حاکم، سفیان ثوری، اوزاعی، امام احمد بن حنبل، محمد بن الحسن، اصبح، اسحاق بن راہویہ، ابو ثور، ابن المنذر اور داؤد رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اگر مباشر تقویٰ کی بدولت، یا ضعف شہوت کی وجہ سے ضبط نفس پر قادر ہے، تو اس کے لیے استمتاع کی یہ صورت جائز ہوگی اور اگر قادر نہیں، تو جائز نہیں۔“ (۲)

جماع در حالت حیض کی دوسری صورت کے مجوزین کے دلائل

۱- صحیح مسلم میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ یہودی اپنی عورتوں کو حالت حیض میں گھروں سے نکال دیا کرتے تھے، ان کے ساتھ نہ تو کھاتے پیتے اور نہ جماع وغیرہ کرتے، تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس حوالے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا، تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت کریمہ نازل فرمادی: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ الآية اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اصنعوا كل شيء إلا النكاح“ یعنی: سوائے جماع کے باقی حصہ جسم سے استمتاع جائز ہے۔ (۳)

۲- جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا گیا کہ حالت حیض میں مرد کے لیے کیا حکم ہے؟ تو آپ

(۱) وهو المنصوص للإمام الشافعي رحمه الله في كتاب الأم، كتاب الحيض، باب ما يحرم أن يوتى من الحائض: ۱۲۹/۲

(۲) نيل الأوطار: ۲۹۷/۱، فتح الملهم: ۹۶/۳، ۹۷

(۳) باب جواز غسل الحائض رأس زوجها الخ، رقم الحديث: ۶۹۴، المجموع شرح المذهب: ۳۶۲/۲

رضی اللہ عنہا نے فرمایا: ”کل شیء إلا الفرج“ کہ سوائے جماع کے باقی حصہ جسم سے استمتاع جائز ہے۔ (۱)

جماع در حالت حیض کی دوسری صورت کے مانعین کے دلائل

۱۔ صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ جب ہم (ازواج مطہرات) میں سے کوئی حالت حیض میں ہوتی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم مباشرت فرمانا چاہتے، تو اسے ازار پہنے کا حکم فرمادیتے، اس کے بعد مباشرت فرماتے۔ اسی طرح کے مضمون کی روایت حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے بھی مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں سے حالت حیض میں ازار سے اوپر کے حصہ جسم سے استمتاع فرماتے تھے۔ (۲)

۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ: ”ایکم یملک إربه کما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یملک إربه“ یعنی: ”کون ہے تم میں جو اپنی شرمگاہ پر ویسی ہی قدرت رکھتا ہو، جیسی آپ صلی اللہ علیہ وسلم رکھتے تھے“۔ (۳)

۳۔ امام مالک رحمہ اللہ نے مؤطا میں زید بن اسلم رضی اللہ عنہ کی مرسل روایت نقل کی ہے، جس میں ہے کہ ایک شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ میرے لیے کیا حلال ہے، جبکہ میری بیوی حائضہ ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لتشد علیہا إزارها ثم شأنک بأعلاہا“ یعنی: ”تمہارے لیے اسے (بیوی کو) ازار بندھوانے کے بعد ازار سے اوپر کے حصہ جسم سے استمتاع حلال ہے“۔ (۴)

یہ حدیث اس حکم کو بیان کرنے میں بالکل صریح ہے کہ زیرِ ناف استمتاع جائز اور حلال نہیں ہے، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اور واضح انداز میں صرف ناف سے اوپر کے حصہ جسم سے استمتاع کی اجازت دی ہے۔ (۵)

(۱) شرح ابن بطلال: ۱/۴۱۷، مکتبۃ الرشید، التمهید لما فی المؤطا من المعانی والأسانید: ۳/۱۷۳، فتح

الملمہ: ۳/۹۶

(۲) صحیح مسلم، کتاب الحيض، باب مباشرة الحائض فوق الإزار، رقم الحديث: ۶۷۹، ۶۸۱

(۳) المرجع السابق، رقم الحديث: ۶۸۰

(۴) المؤطا للإمام مالك، کتاب الصلاة، رقم الحديث: ۱۴۶

(۵) أوجز المسالك: ۱/۵۸۱، ۵۸۲

۴۔ امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے بھی ”حزام بن حکیم عن عمہ“ کی سند کے ساتھ اسی مضمون کی ایک روایت نقل کی ہے اور اس پر سکوت فرمایا ہے۔ (۱)

اور یہ بات تحقیق سے ثابت ہے کہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ کا کسی حدیث پر سکوت فرمانا اس کے قابل حجت ہونے کی دلیل ہے، کما قالہ ابن الصلاح، والنووی رحمہما اللہ، بلکہ خود امام ابوداؤد رحمہ اللہ سے اس بات کی صراحت موجود ہے کہ جس حدیث سے متعلق وہ سکوت اختیار کریں اور اس پر کوئی کلام نہ کریں، تو وہ حدیث ان کے نزدیک قابل حجت ہے۔ (۲)

اس روایت کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی ”تلخیص الحبیر“ میں ذکر کیا ہے اور اس پر کلام نہیں فرمایا۔ (۳)

۵۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ حالت حیض میں مرد کے لیے کیا حلال ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ما فوق الإزار“۔ (۴)

حضرات مجوزین کی طرف سے ممانعت کی روایات کا جواب

حضرات مجوزین فرماتے ہیں کہ جن روایات میں ”ما فوق الإزار“ کے الفاظ ہیں، وہ روایات استحباب پر محمول ہیں (۵)، تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”اصنعوا کل شیء إلا النکاح“ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) سنن أبی داود، کتاب الطہارۃ، باب فی المذی، رقم الحدیث: ۲۱۲

(۲) الباعث الحثیث (شرح اختصار علوم الحدیث)، أبوداؤد من مظان الحدیث الحسن، ص: ۱۳۶، مکتبۃ المعارف للنشر والتوزیع، النکت علی کتاب ابن الصلاح: ۴۳۵/۱، دار الرایۃ للنشر والتوزیع، تدریب الراوی فی شرح تقریب النوای: ۲۴۵/۱، ۲۴۶، دار العاصمۃ للنشر والتوزیع

(۳) تلخیص الحبیر فی تخریج أحادیث الرافعی الکبیر، باب الحیض: ۲۹۴/۱، مؤسسة قرطبة، دار المشکاة، فتح الملہم: ۹۷/۳

(۴) شرح معانی الآثار، کتاب النکاح، باب الحائض، رقم الحدیث: ۴۳۷۷، عالم الکتب، مسند الإمام أحمد، مسند عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ: ۲۴۷/۱، رقم الحدیث: ۸۶، مؤسسة الرسالة

(۵) أوجز المسالك، کتاب الطہارۃ: ۵۸۰/۱، معارف السنن: ۵۱۰/۱

کے فعل ”کان یباشر نساءہ فوق الإزار“ کے درمیان جمع ہو جائے۔ (۱)

حضرات مانعین کا جواب

حضرات مانعین فرماتے ہیں کہ اگرچہ حدیث ”اصنعوا کل شیء إلا النکاح“ صراحۃً جواز پر دلالت کر رہی ہے، مگر حرمت کا قول سد الذریعہ ہے، کیونکہ حدود اللہ اور محارم کے قریب جانے میں یہ اندیشہ رہتا ہے کہ کہیں حدود سے تجاوز اور محارم میں واقع نہ ہو جائے، جیسا کہ ریوڑ کو کسی کی چراگاہ کے قریب چرانے میں ریوڑ کے اس چراگاہ میں گھس جانے کا اندیشہ تو رہتا ہی ہے، چنانچہ صحیحین میں نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے: ”من وقع فی الشبهات کراعی یرعی حول الحمی، یوشک أن یواقعه“۔ (۲) یعنی: جو شخص محارم کے قریب گیا، تو اندیشہ ہے کہ وہ ان کا ارتکاب کر بیٹھے، اور ”مانعین کے دلائل“ کے عنوان کے تحت جو روایات ذکر کی گئی ہیں، وہ سب بھی اس حکم کے سد الذریعہ ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ (۳)

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کا کلام

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اتنی بات تو واضح ہے کہ ﴿فاعتزلوا النساء فی المحیض﴾ میں حالت حیض میں عورتوں سے علیحدگی اختیار کرنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ان کے ساتھ کھانا پینا اور ملاست (ایک دوسرے کو چھونا) وغیرہ کو بھی ترک کر دیا جائے، کیونکہ یہ تو یہود کا فعل ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایسی حالت میں صرف ان سے جماع نہ کیا جائے۔ یہی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ”اصنعوا کل شیء إلا النکاح“ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول ”کل شیء إلا الفرج“ کا صریح مدلول ہے اور چونکہ ﴿فاعتزلوا النساء فی المحیض﴾ کا ترتیب ﴿ہو اذی﴾ پر ہو رہا ہے، اس لیے اعتزال اور علیحدگی کے حکم کا اعتبار بھی محل اذی، یعنی: فرج میں ہوگا اور یوں مراد بالکل واضح ہو جائے گی کہ حالت حیض میں علیحدگی اختیار

(۱) المجموع شرح المہذب: ۲/۳۶۳

(۲) رواہ البخاری فی کتاب الإیمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم الحدیث: ۵۲، ومسلم فی المساقاة،

باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم الحدیث: ۴۰۹۴، هذا لفظ البخاری، ولفظ مسلم: ((ومن وقع فی

الشبهات وقع فی الحرام، کالزاعی یرعی حول الحمی، یوشک أن یرتع فیہ))۔

(۳) فتح الملہم: ۳/۹۷

کرنے کا مطلب جماع سے اجتناب کرنا ہے۔

آگے ہے ﴿ولا تقربوہن﴾ جس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نیا حکم فقط تاکید کے لیے نہیں، بلکہ تحریم جماع کے بعد اس کے مبادیٰ قریبہ سے بھی منع کرنے اور روکنے کے لیے ہے، اس طرح نفس جماع کی حرمت ﴿فاعتزلوا النساء فی المحیض﴾ سے ہو جائے گی اور مبادیٰ قریبہ کی حرمت ﴿ولا تقربوہن﴾ سے ہو جائے گی۔

پھر چونکہ یہ قرب منہی عنہ، یعنی: ﴿ولا تقربوہن﴾ مجمل تھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول ”لک ما فوق الإزار“ اور فعل ”کان یبشر نساءہ فوق الإزار“ سے اس قرب منہی عنہ کی تحدید کر دی اور حرمت فرج و حریم فرج، یعنی: (ما بین السرة والركبة) کی طرف اشارہ کر دیا، لہذا اس اجمال اور تفصیل سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”إلا النکاح“ سے مراد بھی ”النکاح و ما قاربہ“ ہے، یعنی: جماع اور جو (محل) جماع سے قریب ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول ”إلا الفرج“ سے مراد بھی ”الفرج و حریمہ“ ہے، یعنی: فرج اور اس سے قریب حصہ جسم۔

مبادیٰ قریبہ سے ممانعت کی تمثیل

اس بات کی نظیر کہ قرب شے سے منع کرنا اس شے کے بعض مبادیٰ قریبہ سے منع کرنے پر دلالت کرتا ہے، خود قرآن مجید میں موجود ہے، چنانچہ علامہ آلوسی رحمہ اللہ ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ (۱) کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ ”ای: بمباشرة مبادیہ القریبہ أو البعیدۃ فضلاً عن مباشرتہ“ یعنی: مباشرت زنا تو دور کی بات ہے، زنا کے مبادیٰ قریبہ یا بعیدہ کا ارتکاب بھی مت کرو، یہی تفسیر ﴿ولا تقربوا الفواحش﴾ (۲) کی ہے، کیونکہ فواحش سے قریب ہونا اس کے ارتکاب کے لیے داعی ہے، اسی طرح قصہ یوسف علیہ السلام میں ہے کہ: ﴿فلا کیل لکم عندی ولا تقربون﴾ (۳) ای: لا تقربونی بدخول بلادی فضلاً عن الإحسان فی الإنزال والضيافة، یعنی: ”میرے قریب ہونا تو دور کی بات ہے، میری سلطنت میں بھی داخل مت ہونا، چہ

(۱) الاسراء: ۳۲

(۲) الأنعام: ۱۵۲

(۳) یوسف: ۶۰

چائیکہ تمہارے ساتھ اکرام و ضیافت کا معاملہ کیا جائے۔

لہذا یہاں آیت حیض میں بھی علیحدگی اختیار کرنے کا حکم دینے کے بعد ان عورتوں کے قریب جانے سے منع کرنا درحقیقت جماع کے مبادی قریبہ، یعنی: ما بین السرة والركبة سے منع کرنا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ آیت کریمہ کا ظاہر بھی جمہور رحمہم اللہ کے قول کے موافق ہے۔ (۱)

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ کا کلام

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے اپنی اس روایت (جس کا ذکر مانعین کی دلیل نمبر ۴ کے تحت گزر چکا ہے) پر سکوت فرمایا ہے، اس لیے یہ حجت ہے۔

علاوہ ازیں یہ روایت ”حسن“ ہے، جیسا کہ بعض حضرات نے اسے حسن قرار دیا ہے اور یا ”صحیح“ ہے، جیسا کہ شارح ابو زرعة رحمہ اللہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ روایت کے صحیح ہونے کا مدار رجال سند پر ہے، چنانچہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام ابو داؤد رحمہ اللہ کی اس روایت کی سند میں دو راوی صدوق اور باقی سب ثقات ہیں، لہذا شارح ابو زرعة رحمہ اللہ کا اس روایت کو صحیح قرار دینا درست ہے۔

یہ روایت امام مسلم رحمہ اللہ کی تخریج کردہ روایت ”اصنعوا کل شیء إلا النکاح“ سے معارض تو ہے، مگر چونکہ امام مسلم رحمہ اللہ ایسے روایات سے بھی روایت کرتے ہیں، جن میں جرح موجود ہوتی ہے، اس لیے ترجیح امام ابو داؤد رحمہ اللہ کی روایت کو ہوگی، پھر چونکہ یہ روایت محرم ہے اور امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت صحیح ہے اور عند التعارض محرم ہی کو ترجیح ہوا کرتی ہے، اس لیے بھی ترجیح امام ابو داؤد رحمہ اللہ کی روایت کو ہوگی۔

اسی طرح ﴿ولا تقربوہن حتی یطہرن﴾ میں دو احتمال ہیں:

۱۔ نہی فقط عین جماع سے ہو۔

۲۔ نہی عام ہو۔

اگر پہلا احتمال مراد ہو، تو ایسی صورت میں دوسرے مقام (ماتحت الإزار) میں حدیث کے ذریعے

حرمت ثابت کی جاسکتی ہے۔

اس پر یہ اشکال نہیں ہو سکتا کہ ہم نے قرآن پر خبر واحد سے زیادتی کی ہے، اس لیے کہ یہ خبر واحد کے

ذریعہ زیادتی کرنے کے قبیل سے نہیں، بلکہ قرآن کریم کے مطلق حکم کو مقید کرنے کے قبیل سے ہے، چنانچہ قرآن کریم کا حکم مطلق تھا کہ سوائے جماع کے سب حلال ہے، تو حدیث نے اس اطلاق کو مقید کر دیا کہ ”ما تحت الإزار“ بھی استمتاع حلال نہیں، لہذا یہ نہ سمجھا جائے کہ یہاں حدیث کے ذریعے ایک ایسے حکم سے تعرض کیا گیا ہے، جسے قرآن نے بیان نہیں کیا۔

اور اگر دوسرا احتمال مراد ہو، تو جماع اور دیگر تمام استمتاع بھی حلال نہیں ہوں گے، نہ ”ما فوق الإزار“ حلال ہوگا، نہ ”ما تحت الإزار“، اب حدیث کے ذریعے بعض احکام کی تخصیص کی جائے گی، چنانچہ ”ما فوق الإزار“ سے استمتاع پر چونکہ اجماع ہے، اس لیے ”ما فوق الإزار“ اس نہی سے خاص ہو جائے گا، باقی تمام حصہ جسم نہی کے تحت داخل ہوگا اور جماع اور استمتاع ”ما تحت الإزار“ دونوں پر حرمت کا حکم باقی رہے گا۔ (۱)

امام ابو بکر الجصاص رحمہ اللہ کا کلام

امام ابو بکر الجصاص رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ دو طرح سے ”ما تحت الإزار“ کی حرمت پر دلالت کر رہی ہے، ایک تو یہ کہ ﴿فاعتزلوا النساء فی المحیض﴾ کا ظاہر بالکلیہ اجتناب کا تقاضا کرتا ہے، لیکن جب استمتاع ”ما فوق الإزار“ کی اباحت پر اتفاق ہو گیا، تو ہم نے اسے دلیل ہونے کی وجہ سے تسلیم کر لیا اور ”ما فوق الإزار“ کی حلت کا حکم لگا دیا، مگر چونکہ ”ما تحت الإزار“ کی حلت پر دلیل قائم نہیں، اس لیے یہ بدستور حکم حرمت کے تحت باقی رہے گا۔

دوسرا یہ کہ ﴿ولا تقربوہن حتی یطہرن﴾ کا ظاہر بھی بالکلیہ اجتناب کا تقاضہ کرتا ہے، لہذا عند الاختلاف اسی چیز کو مستثنیٰ قرار دیا جائے گا، جس کی دلیل موجود ہو، چنانچہ حضرت عائشہ، حضرت میمونہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہم (وغیرہ) کی روایات بطور دلائل کے موجود ہیں، جو ”ما تحت الإزار“ کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں۔

فریق ثانی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی سابق میں ذکر کردہ روایت اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اُس روایت سے استدلال کرتا ہے، جس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا: ((ناولینی الخمرۃ)) یعنی: مجھے چٹائی پکڑاؤ، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں حیض سے ہوں، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((لیست حیضتک فی یدک))۔ یعنی: ”حیض کی نجاست تمہارے

ہاتھوں میں نہیں ہے۔“

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ عورت کا ہر وہ عضو جس میں خون حیض نہیں ہے، اس کا حکم حالت حیض میں وہی ہے، جو سب اعضاء کا طہارت کی حالت میں ہے۔

ان حضرات کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیت کے سبب نزول اور یہود کی حرکات کا بیان ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کی مخالفت کا حکم فرمایا کہ حالت حیض میں انہیں (عورتوں کو) گھروں سے نہ نکالا جائے اور نہ ان کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے کو ترک کیا جائے۔

اور ”اصنعوا کل شیء الا النکاح“ سے ممکن ہے کہ ”جماع فیما دون الفرج“ مراد ہو، کیونکہ یہ بھی جماع کی ایک قسم ہے، جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اس مسئلہ میں قول فیصل کا درجہ رکھتی ہے اور وہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے متاخر بھی ہے، اس لیے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نزول آیت کے احوال کی خبر دے رہے ہیں، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ یہ خبر دے رہے ہیں کہ خود انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کیا اور یہ لامحالہ نزول آیت کے بعد ہی ہو سکتا ہے، کیونکہ ایسا سوال کرنا کہ حالت حیض میں کن اعضاء جسم سے استمتاع حلال ہے؟ اسی وقت ہو سکتا ہے، جب اس سے پہلے حرمت کا حکم معلوم ہو چکا ہو۔

نیز اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسئلہ دریافت کرنا نزول آیت کے وقت ہوتا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم جواباً اسی پر اکتفا فرماتے، جو کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور ہے۔

اور اگر دونوں روایتوں میں تعارض مانا جائے، تو بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترجیح ہوگی، کیونکہ ”الحظر والاباحۃ اذا اجتماعا فالحظر اولی“ یعنی: جب حرمت اور اباحت دونوں جمع ہو جائیں، تو ترجیح حرمت کو ہوگی، اور چونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں حرمت کا بیان ہے، اس لیے ترجیح اسی کو ہوگی۔

اسی طرح ماقبل کی تشریح سے واضح ہو چکا ہے کہ قرآن پاک کا ظاہر بھی حدیث عمر رضی اللہ عنہ کے موافق ہے، جبکہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے حکم قرآنی کی تخصیص لازم آرہی ہے اور قاعدہ ہے کہ ”ما یوافق القرآن اولی مما یخصه“ یعنی: ”جو حکم قرآن کے موافق ہو، وہ زیادہ بہتر ہے ایسے حکم سے، جس سے حکم قرآنی کی تخصیص لازم آئے۔“

نیز حدیث انس رضی اللہ عنہ مجمل اور عام ہے اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ اس کے لیے مفسر ہے، کیونکہ اس میں ”ما تحت الإزار“ اور ”ما فوق الإزار“ دونوں کے حکم کو الگ الگ ذکر کیا گیا ہے، لہذا ان تمام وجوہ ترجیح کے پیش نظر حدیث عمر رضی اللہ عنہ ہی کو ترجیح ہوگی، واللہ اعلم بالصواب۔ (۱)

”طہر“ کے انقطاع دم کے معنی میں استعمال ہونے کے دلائل

ابن جریر رحمہ اللہ، امام مجاہد رحمہ اللہ سے سند حسن کے ساتھ نقل کرتے ہیں کہ ﴿حتى يطهرن﴾ انقطاع دم ہے۔ حضرت عکرمہ، سفیان اور عثمان بن الاسود رحمہم اللہ سے بھی ﴿حتى يطهرن﴾ کے معنی ”حتى ينقطع عنهن الدم“ مروی ہیں۔ (۲)

نیز ابن جریر، ابن المنذر، ابن ابی حاتم اور امام بیہقی رحمہم اللہ نے بھی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ﴿حتى يطهرن﴾ کی تفسیر ”حتى يطهرن من الدم“ کے ساتھ نقل کی ہے۔ (۳)

”تطہر“ کے اغتسال کے معنی میں استعمال ہونے کے دلائل

ابن جریر رحمہ اللہ سند حسن کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس آیت کی تفسیریوں نقل فرماتے ہیں: ”فإذا طهرت من الدم وتطهرت بالماء“۔ اسی طرح امام مجاہد، حسن، سفیان اور عثمان بن الاسود رحمہم اللہ سے بھی مروی ہے۔ (۴)

(۱) أحكام القرآن للجصاص: ۴۰۹/۱

(۲) تفسیر ابن ابی حاتم، تفسیر قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن﴾: ۴۰۱/۱، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، تفسیر القرآن العظيم لابن كثير، سورة البقرة، الآية: ۲۲۲، ۳۰۴/۲، مؤسسة قرطبة، أحكام القرآن للتهانوي: ۴۱۳/۱

(۳) تفسیر ابن ابی حاتم، تفسیر قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن﴾: ۴۰۱/۱، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، تفسیر القرآن العظيم لابن كثير، سورة البقرة، الآية: ۲۲۲، ۳۰۴/۲، مؤسسة قرطبة، أحكام القرآن للتهانوي: ۴۱۳/۱

(۴) تفسیر ابن ابی حاتم، تفسیر قوله تعالى: ((فإذا تطهرن)): ۴۰۲/۱، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، تفسیر القرآن العظيم، سورة البقرة، الآية: ۲۲۲، ۳۰۴/۲، مؤسسة قرطبة، أحكام القرآن للتهانوي: ۴۱۳/۱

یہاں اس بات کی وضاحت کر دینا ضروری ہے کہ ”انقصال“ تطہر کا حقیقی معنی نہیں، کیونکہ ”تطہر“ کا استعمال غیر انقصال کے معنی میں بھی عام ہے، البتہ چونکہ یہ مبالغہ کا صیغہ ہے اور حیض سے طہارت کا ملہ انقصال ہی کے ذریعہ حاصل ہو سکتی ہے، اس لیے اس موقع پر اس لفظ کو ”انقصال“ کے معنی میں لیا گیا۔ (۱)

انقطاع دم کے بعد اور انقصال سے پہلے وطی کرنے کا حکم

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ہے کہ شوہر کے لیے انقطاع دم کے بعد اور انقصال سے پہلے بیوی کے ساتھ وطی کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں بعض حضرات کا مذہب تو یہ ہے کہ فقط انقطاع دم ہی سے اباحت وطی ثابت ہو جاتی ہے، خواہ اقل مدت، یعنی: عادت پر خون کا انقطاع ہو، یا اکثر مدت پر۔

یہ حضرات ﴿ولا تقربوہن حتی یطہرن﴾ سے استدلال کرتے ہیں کہ ”حتی“ یہاں غایت کے لیے مستعمل ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا مابعد حکم میں ماقبل کے خلاف ہو، لہذا انقطاع دم کے بعد شوہر کے لیے وطی کرنا حلال ہوگا، خواہ انقطاع دم عادت پر ہو، یا اکثر مدت پر۔

نیز اگر اس لفظ کو تشدید کے ساتھ پڑھا جائے، تب بھی انقطاع دم والا معنی ہی مراد ہوگا، کیونکہ ”طہرت“ اور ”تطہرت“ دونوں انقطاع دم کے معنی میں استعمال ہو سکتے ہیں، جیسا کہ ”تقطع الحبل“ کا معنی ”انقطع الحبل“ اور ”تکسر الحوز“ کا معنی ”انکسر الحوز“ ہے۔

ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی، اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ انقطاع دم عادت پر ہو یا اکثر مدت حیض پر، جب تک عورت غسل نہیں کرے گی، اباحت وطی ثابت نہیں ہوگی، اس لیے کہ ﴿فساذا تطہرن فاتوہن من حیث امرکم اللہ﴾ میں اباحت وطی کے لیے دو شرطیں مذکور ہیں، ایک انقطاع دم اور دوسری غسل کرنا، کیونکہ ”تطہرن“ میں غیر غسل کا احتمال نہیں ہو سکتا، لہذا جب دونوں شرطیں پائی جائیں گی، تو شوہر کے لیے وطی کرنا حلال ہوگا، جیسا کہ آیت ﴿ولا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ فان طلقھا فلا جناح علیہما ان یتراجعا﴾ میں زوج اول کے لیے حلال ہونے کی دو شرطیں ہیں، ایک نکاح اور دوسری طلاق، اس لیے فقط ایک شرط کے پائے جانے سے وہ زوج اول کے لیے حلال نہ ہوگی، ایسے ہی اگر کوئی کہتا ہے

کہ ”لا تعط زيدا شيئاً حتى يدخل الدار فإذا دخلها وقعد فيها فأعطه دينارا“ تو اس کا مطلب اور مفہوم بھی بالکل واضح ہے کہ استحقاق دینار مشروط بشرطین ہے، ایک دخول دار اور دوسری قعود فی الدار۔

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اگر انقطاع دم عادت پر (دس دن سے کم پر) ہو، تو عورت جب تک غسل نہ کرے، یا ایک کامل نماز کا وقت نہ گزر جائے، حائضہ ہی کے حکم میں ہوگی، البتہ اگر غسل کر لے، یا ایک کامل نماز کا وقت گزر جائے، تو وہ اب پاک شمار ہوگی اور شوہر کے لیے وطی کرنا بھی حلال ہوگا اور اگر یہ عدت کا آخری حیض تھا، تو عدت بھی پوری ہو جائے گی۔

اور اگر انقطاع دم دس دن کے بعد ہو، تو اب وہ پاک ہی شمار ہوگی اور غسل سے پہلے بھی شوہر کے لیے وطی کرنا حلال ہوگا، جیسا کہ جنبی عورت سے شوہر کے لیے وطی کرنا حلال ہے، البتہ وطی سے پہلے بیوی کے لیے غسل کر لینا مستحب ہے۔ (۱)

احناف رحمہم اللہ کا ایک اصول

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ کا اصول ہے کہ وہ متعدد قراءات کو مستقل آیات کے حکم میں سمجھتے ہیں اور ان سے الگ الگ احکام مستنبط کرتے ہیں، لہذا یہاں بھی انہوں نے قراءات تشدید کو دس دن سے کم میں انقطاع دم حیض والی صورت پر محمول کیا ہے، اس لیے کہ ”تطهر“ باب تفعل سے ہے، اس میں بہ نسبت فعل لازم و مجرد کے معنوی زیادتی ہوتی ہے، یعنی: علاوہ قدرتی وحسی طہارت کے اپنے کسب اور فعل سے بھی طہارت حاصل کرنی ضروری ہے اور وہ غسل کے ذریعہ ہوگی، اس لیے احناف کا مذہب یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں غسل کے بعد ہی اس کا شوہر وطی کر سکتا ہے۔

اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ خون کا کبھی ادراہ ہوتا ہے اور کبھی انقطاع، اس لیے کم مدت میں ختم ہونے والے خون کے پھر سے لوٹ آنے کا احتمال موجود ہوتا ہے، اسی لیے عموماً عورتوں کی عادت بھی یہی ہے کہ ان کو پھر سے خون آجانے کا خیال رہتا ہے، اگرچہ معمول و عادت کے موافق خون بند بھی ہو گیا ہو، البتہ غسل کر لینے کے بعد وہ مطمئن ہو جایا کرتی ہیں، پس جس طرح ان کو قلبی اطمینان بغیر قدرتی و اختیاری دونوں قسم کی طہارت کے حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح قرآن مجید میں بھی ان خارجی و واقعاتی امور کا لحاظ کر کے دونوں طہارتوں کے

حصول پر احکام دیئے گئے ہیں، برخلاف دوسری صورت کے کہ جب خون کا انقطاع حیض کی اکثر مدت پر ہو، تو چونکہ اس کے بعد زیادتی کا احتمال ہی باقی نہیں رہا، اس لیے وہاں تخفیف والی قراءت کا حکم چلے گا اور قدرتی و سماوی طہارت ہی کافی ہوگی، کیونکہ طہر لازم ہے، لہذا اکثر مدت حیض پوری ہونے کے بعد چونکہ طہارت حسیہ حاصل ہو چکی ہے، اس لیے بغیر غسل کے بھی جماع جائز ہوگا، جو کہ صرف حیض اور اس کی گندگی کی وجہ سے ممنوع ہوا تھا، اگرچہ غسل کا استحباب اس صورت میں بھی احناف رحمہم اللہ کے ہاں ہے اور نماز کی فرضیت بھی متوجہ ہوگئی، گو اس کی ادائیگی بغیر حکمی طہارت (غسل) کے جائز نہیں، اس لیے غسل ضروری ہوا۔ (۱)

نیز قراءت تخفیف کا تقاضا یہ ہے کہ خون بند ہوتے ہی یہ عارضی حرمت ختم ہو جائے اور عورت پاک شمار ہو، جبکہ قراءت تشدید کا تقاضا یہ ہے کہ حلت غسل پر موقوف ہو، اس لیے مناسب یہی ہے کہ ان دونوں قراءتوں کو دو مستقل آیات کے قائم مقام قرار دے کر انہیں دو مختلف حالتوں پر محمول کیا جائے، کیونکہ اگر ”انقطاع دم علی اکثر الحیض“ والی صورت میں حلت کو غسل پر موقوف کیا جائے، تو مطلب یہ ہوا کہ گویا عورت اب تک حکماً حائضہ ہی ہے، جبکہ یہ حکم شریعت کے منافی ہے، کیونکہ شرعاً اکثر مدت کے بعد وجوب صلاۃ اور دیگر احکام شرع متوجہ ہو جاتے ہیں اور ایسا اسی صورت ہوگا جب عورت پاک ہو چکی ہو، لہذا اکثر مدت کے بعد حلت کو غسل پر موقوف کرنا حکم شرع کے منافی ہونے کی وجہ سے بھی درست نہیں، برخلاف ”انقطاع دم علی العادۃ“ کے کہ اس صورت میں شریعت نے طہارت کا قطعی حکم نہیں لگایا، کیونکہ اس میں دم حیض کے لوٹ آنے کا احتمال رہتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر خون لوٹ آئے اور دسویں دن سے تجاوز نہ کرے، تو بالاتفاق سب حیض شمار ہوتا ہے۔

اس پر یہ اشکال نہ ہو کہ خون کا لوٹ آنا تو غسل یا ایک کامل نماز کا وقت گزر جانے کے بعد بھی ممکن ہے؟ اس لیے کہ غسل کر لینے کے بعد طہارت کا حکم خود شریعت نے لگایا ہے، اسی طرح انقطاع دم حیض کے بعد اگر ایک کامل نماز کا وقت گزر جائے، تو وجوب صلاۃ اور دیگر احکام متوجہ ہو جاتے ہیں، جبکہ یہ سب حائضہ کے احکام میں سے نہیں، اسی لیے اگر غسل کر لینے کے بعد، یا کامل نماز کا وقت گزرنے کے بعد دم حیض لوٹ آئے، تو طہارت کا حکم منسوخ ہو جاتا ہے اور حیض کا حکم لوٹ آتا ہے۔ (۲)

(۱) أنوار الباری: ۳۶۵/۱

(۲) روح المعانی: ۵۱۶/۱، أحكام القرآن للہانوی: ۴۱۴/۱، ۴۱۵

امام ابو بکر الجصاص رحمہ اللہ کی تحقیق

امام ابو بکر الجصاص رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ﴿حتی یطہرن﴾ کو مخفف پڑھا جائے، تو اس کے معنی انقطاع دم کے ہوں گے، اغتسال کے معنی اس وجہ سے نہیں ہو سکتے، کیونکہ اگر حائضہ حالت حیض میں غسل کر بھی لے، تب بھی وہ ناپاک ہی شمار ہوگی، اس لیے فقط انقطاع دم والے معنی ہی متعین ہیں، جس سے عورت حالت حیض سے نکل جاتی ہے، البتہ مشدد پڑھنے کی صورت میں انقطاع دم اور اغتسال دونوں معنی کا احتمال ہے، مگر چونکہ قراءت تخفیف محکم ہے، کیونکہ اس کے معنی واحد متعین ہیں اور قراءت تشدید متشابہ ہے، کیونکہ معنی واحد متعین نہیں، بلکہ دونوں معنی کا اس میں احتمال ہے اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اسے محکم کی طرف لوٹایا جائے، اس لیے قراءت تشدید کو بھی قراءت تخفیف کی طرف لوٹایا جائے گا، اب دونوں قراءتوں کا حاصل معنی یہ ہوگا کہ اس عارضی حرمت کے لیے انقطاع دم غایت ہے۔

باقی ﴿فإذا تطهرن﴾ میں بھی حسب سابق دونوں احتمال ہیں، اس لیے اسے بھی قراءت تخفیف کی طرف لوٹائیں گے اور حاصل عبارت یوں ہوگا: ”حتی یطہرن فإذا تطهرن فأتوهن“ اور معنی بھی بالکل درست ہوگا، جیسا کہ کوئی یوں کہے: ”لا تعط زیداً شیئاً حتی یدخل الدار، فإذا دخلها فأعطه“ اور ﴿فإذا تطهرن فأتوهن﴾ حکم غایت، یعنی: ﴿حتی یطہرن﴾ کے لیے تاکید بنے گا، نتیجتاً آیت کریمہ کا تقاضا یہ ہوگا کہ انقطاع دم (جس سے عورت حالت حیض سے نکل جاتی ہے) کے بعد وطی مباح ہو۔

نیز آیت کریمہ میں ایک احتمال اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ ﴿فإذا تطهرن﴾ کے معنی ”إذا حل لهن أن یتطهرن بالماء أو التیمم“ ہوں، جیسا کہ ”إذا غابت الشمس فقد أفطر الصائم“ کے معنی ہیں: ”قد حل له الإفطار“ اور ”من کسیر أو عرج فقد حلّ علیه الحج من قابل“ کے معنی ہیں: ”فقد جاز له أن یحل“ لہذا جب یہاں بھی اس معنی کا احتمال ہے، تو غایت کو بھی اس کی حقیقت پر باقی رکھا جائے گا اور حرمت وطی کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

جہاں تک بات ہے ﴿فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ﴾ سے اپنے مذہب کی صحت پر دلیل پکڑنے کی، تو جواب یہ ہے کہ اس آیت میں بھی غایت اپنے حقیقی معنی ہی میں مستعمل ہے اور نکاح زوج ثانی کہ جس سے مراد وطی ہے، طلاقات ثلاثہ کی وجہ سے لاحق ہونے والی حرمت کے لیے غایت ہے، بایں طور کہ

زوج ثانی کے وطی کرنے سے یہ حرمت ختم ہو جاتی ہے اور زوج ثانی کے طلاق دینے پر موقوف نہیں ہوتی، اس لیے اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔

اس تقریر کے بعد حضرات شوافع رحمہم اللہ کے لیے نہ تو اپنے مذہب کی صحت پر دلیل باقی رہتی ہے اور نہ دیگر حضرات کے قول کی نفی پر، جبکہ حضرات حنفیہ رحمہم اللہ دونوں قراءتوں کو دو مختلف حالتوں پر محمول کرتے ہوئے دونوں کو ان کے حقیقی معنی میں استعمال کرتے ہیں، چنانچہ تخفیف والی قراءت کو اکثر مدت پر اور تشدید والی قراءت کو اقل مدت پر محمول کر کے مختلف احکام مستنبط فرماتے ہیں۔ (۱)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آیت کریمہ میں ”جواز راتین“ کو دو امور پر معلق کیا گیا ہے، اول طہارت حیہ (انقطاع دم) ہے، جس کی طرف ﴿حتی یطہرن﴾ سے اشارہ ہے اور دوم طہارت حکمیہ (غسل) ہے، جس کی طرف ﴿فاذا تطہرن﴾ سے اشارہ ہے۔ قرآن مجید نے اقل حیض واکثر حیض کی تعیین و تفصیل کے بغیر علی الاطلاق دونوں طہارتوں کے حصول پر احکام دیئے ہیں، اس لیے قرآن مجید کے اطلاق کو تو صورت اطلاق ہی میں رکھیں گے اور جزئیات کی تفصیل کو مجتہد کے سپرد کر دیں گے، چنانچہ جب مجتہد نے اپنے منصب فقہ کے تحت معلوم کر لیا کہ دم حیض دس دن سے تجاوز نہیں کرتا، تو اسے اپنے اجتہاد کے ذریعہ (ناکہ نص قرآنی کی وجہ سے) اس جزئی کو مخصوص و مستثنیٰ کرنے کا حق حاصل ہو گیا، اس لیے اسے کسی صورت نص کی مخالفت نہیں کہہ سکتے، البتہ اگر قرآن مجید انقطاع دم علی الاکثر کی صورت میں غسل کو ضروری قرار دیتا، تب اسے ضرور نص قرآنی کی مخالفت کہا جاسکتا تھا، جبکہ قرآن مجید نے اس خاص چیز کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا، بلکہ مختلف خارجی عادات پر مسئلہ کا فیصلہ اجمالی طور سے کر دیا، نہ اقل و اکثر کی تفصیل کی اور نہ اس پر مسئلہ کی بناء ظاہر کی، مجتہد نے آکر ان جزئیات کی چھان بین کی اور یہ فیصلہ کیا کہ اگر دم کا انقطاع اکثر مدت پر ہو، تو جواز جماع کا مدار فقط قدرتی و سماوی طہارت پر ہوگا، اس لیے انقطاع دم پر جماع کی اجازت دی اور کم مدت پر انقطاع دم کی صورت میں مدار طہارت اختیار یہ پر رکھا اور بغیر غسل جماع کی اجازت نہ دی۔ (۲)

(۱) احکام القرآن للخصاص: ۱/۲۳۴

(۲) فیض الباری (بتغییر سیر): ۱/۳۷۲، أنوار الباری: ۱۰/۳۶۶

علامہ ابن رشد مالکی رحمہ اللہ کا اعتراض

علامہ ابن رشد مالکی رحمہ اللہ نے اس تقریر کی تضعیف کی ہے، ان کا کہنا ہے کہ ”یطہرن“ سے اکثر مدت اور ”فاذا تطہرن“ سے اقل مدت مراد لینا غایت و استیناف میں بے ربطی پیدا کرنے کے مترادف ہے اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی کہے: ”لا تعط فلاناً درهماً حتى يدخل الدار، فإذا دخل المسجد فأعطه درهماً“ (ترجمہ: تم فلاں کو درہم مت دینا، یہاں تک کہ وہ گھر میں داخل ہو جائے، پس جب وہ مسجد میں داخل ہو جائے، تو اسے درہم دے دینا)، اب ظاہر ہے کہ ایسا کلام عرب کے ہاں غیر مستعمل ہے، کیونکہ غایت و استیناف میں بے ربطی بالکل واضح ہے، ایسی ہی بے ربطی ﴿یطہرن﴾ سے اکثر مدت مراد لینے اور ﴿فاذا تطہرن﴾ سے اقل مدت مراد لینے میں ہے، اس لیے ضروری ہے کہ مجتہد کسی ایک معنی (انقطاع دم اور انقصال) کو متعین کرنے کے بعد دوسرے مقام میں بھی وہی معنی مراد لے، تا کہ غایت و استیناف میں بے ربطی پیدا نہ ہو۔ (۱)

ابن رشد مالکی رحمہ اللہ کے اعتراض کا جواب

اس اشکال کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ درحقیقت آیت: ﴿ولا تقربوہن حتی یطہرن﴾ کا معنی: ”حتی یطہرن ویتطہرن فإذا تطہرن ویطہرن فاتوہن من حیث أمرکم اللہ“ ہے، ان دونوں جملوں میں سے ایک ایک فعل اختصار کے لیے حذف کر دیا گیا ہے، کیونکہ ایک کا ذکر دوسرے کے حذف و تقدیر پر قرینہ ہے۔ جب اصل کلام مع مقدرات کے پیش کر دیا گیا، تو اشکال مذکور بھی رفع ہو گیا، کیونکہ ﴿فاذا تطہرن﴾ کے لیے غایت میں ”تطہر“ موجود ہے، جس سے بے ربطی کا اشکال ختم ہو جاتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ﴿فاذا تطہرن﴾ کا تعلق غایت سے نہیں ہے، بلکہ صدر کلام ﴿ولا تقربوہن﴾ سے ہے، بایں معنی کہ حالت حیض میں عورتوں سے قربت نہ کرو، پھر جب وہ پاک ہو جائیں، تو مقاربت کرو۔ اس کو اصطلاح میں ”طر دو عکس“ کہتے ہیں۔ (۲)

حائضہ اور نفساء کے لیے ترک صلاۃ و صوم کا حکم

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حائضہ کے حق میں علماء اہل سنت کا اجماع ہے کہ حالت حیض میں

(۱) بدایۃ المجتہد: ۵۶۲/۱، فیض الباری: ۳۷۳/۱

(۲) فیض الباری: ۳۷۳/۱، ۳۷۴، أنوار الباری: ۳۶۷/۱۰

عورت پر نماز پڑھنا حرام ہے، خواہ فرض نماز ہو یا نفل اور اس پر بھی اجماع ہے کہ حائضہ سے نماز کی فرضیت ساقط ہے، اس لیے پاک ہونے کے بعد ان نمازوں کی جو ایام حیض میں ساقط تھیں، قضاء نہیں کرے گی۔

نیز ابو جعفر، ابن جریر طبری رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ انہوں نے اپنی کتاب ”اختلاف الفقہاء“ میں حائضہ کے حق میں تمام نمازوں، تمام روزوں (خواہ فرض روزے ہوں، یا نفل) اور طواف (خواہ فرض طواف ہو، یا نفل) کی ممانعت پر اجماع نقل کیا ہے۔ امام ترمذی، ابن المنذر، ابن جریر اور دیگر فقہاء کرام رحمہم اللہ نے اس پر بھی اجماع نقل کیا ہے کہ حائضہ پر نمازوں کی قضاء نہیں، البتہ روزوں کی قضاء ہے۔ (۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حائضہ پر نماز کی قضاء نہیں اور اس میں ائمہ کا کوئی بھی اختلاف نہیں، سوائے خوارج کے (۲)، کیونکہ وہ قضاء صوم کی طرح قضاء صلوٰۃ کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں (۳)، چنانچہ درج ذیل روایت سے بھی خوارج کے مسلک کا پتہ چلتا ہے:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ان سے ایک صحابیہ معاذہ رضی اللہ عنہا نے پوچھا کہ کیا وجہ ہے کہ حائضہ روزوں کی قضاء تو کرتی ہے، مگر نمازوں کی قضاء اس پر نہیں؟ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواباً ارشاد فرمایا: ”أحرورية أنت؟“ (ترجمہ: کیا تم خارجیہ ہو؟) تو انہوں نے فرمایا کہ نہیں، میں خارجیہ نہیں، تو ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ ہمیں عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں صرف روزوں کی قضاء کا حکم دیا جاتا تھا، نمازوں کی قضاء کا حکم نہیں دیا جاتا تھا (۴)۔ (اس لیے روزوں کی قضاء ہوگی اور نمازوں کی قضاء

(۱) عمدة القاري: ۴۴۶/۳، المجموع شرح المذهب: ۳۵۱/۲، معارف السنن: ۵۰۲/۱

(۲) عمدة القاري: ۴۴۶/۳

(۳) المغني لابن قدامة: ۱۸۸/۱، عمدة القاري: ۴۴۶/۳، معارف السنن: ۵۰۲/۱

(۴) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب لا تقضي الحائض الصلاة، رقم الحديث: ۳۲۱، وصحيح مسلم،

كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، رقم الحديث: ۷۶۱-۷۶۳، وسنن أبي

داود، كتاب الطهارة، باب في الحائض لا تقضي الصلاة، رقم الحديث: ۲۶۲، ۲۶۳، وجامع الترمذي،

كتاب الطهارة، باب ما جاء في الحائض أنها لا تقضي الصلاة، رقم الحديث: ۱۳۰، جامع الأصول، الكتاب

الأول، الباب السابع في الحيض، الفصل الأول، النوع الرابع في حكم الصلاة والصوم الخ، رقم الحديث:

نہیں ہوگی) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے خارجیہ ہونے سے متعلق اس لیے پوچھا تھا، کیونکہ خوارج کا کہنا ہے کہ حائضہ پر نمازوں کی قضاء بھی ہے۔ (۱)

ترک صلوٰۃ و صوم کی وجہ

ترک صلوٰۃ کا حکم اس وجہ سے ہے کہ نماز کی صحت کے لیے طہارت شرط ہے، جبکہ حالت حیض طہارت کے منافی ہے اور اسی وجہ سے ترک صلوٰۃ کے حکم کو معقول المعنی قرار دیا گیا ہے، البتہ روزے کے لیے طہارت شرط نہیں ہے، مگر پھر بھی ترک صوم کا حکم ہے، تو اس حکم کو غیر معقول المعنی ہونے کی وجہ سے امر تعبدی اور غیر مدرک بالقیاس قرار دیا گیا ہے۔ (۲)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نماز کے لیے طہارت کا شرط ہونا، اسی طرح حج کے بعض مناسک کے لیے طہارت کا واجب ہونا اور بعض کے لیے سنت ہونا تو سب کے ہاں مسلم ہے، جیسا کہ ستر عورت ہے کہ خارج میں اور اکثر اوقات و احوال میں بھی فرض ہے، مگر نماز اور واجبات حج میں بھی اسے بطور خاص شرط کے درجہ میں رکھا گیا ہے، لیکن مجھ پر یہ امر واضح ہوا ہے کہ طہارت روزے کے لیے بھی ضروری ہے، بلکہ سب عبادات میں اس کی رعایت ہے، طہارت میں کمی کوتاہی ہونے سے اصل عبادت میں کمی واقع ہوتی ہے، چنانچہ اسی کی طرف جنبی شخص کے بارے میں حدیث: ”لا صوم لہ“ (ترجمہ: اس (جنبی) کا روزہ نہیں ہوتا) اور کچھنے لگوانے والے اور لگانے والے کے لیے حدیث: ”أفطر الحاجم والمحجوم“ (ترجمہ: کچھنے لگانے والے کا اور لگوانے والے کا روزہ نہیں ہوتا) میں اشارہ ملتا ہے، کیونکہ جنبی، حاجم اور محجوم کا روزہ فی نفسہ صحیح ہوتا ہے، مگر جنابت اور فعل حجامت کی وجہ سے یقیناً ثواب میں کمی واقع ہوتی ہے، جسے حدیث میں افطار صوم سے تعبیر کیا گیا۔ اس کی مثال ایسی ہے، جیسے غیبت کو افطار صوم قرار دیا گیا ہے، کیونکہ غیبت روزے کے لیے افطار معنوی، یعنی: معنأ اکل لحم ہے، اگرچہ حسا نہیں، جس کی وجہ سے ثواب میں کمی واقع ہوتی ہے اور اسی کو افطار صوم

(۱) عمدة القاري: ۴/۴۶۶، المغني لابن قدامة: ۱/۱۸۸

(۲) المجموع شرح المذهب: ۲/۳۴۵، فتح الباري: ۲/۵۳۴، عمدة القاري: ۳/۳۹۹، معارف السنن:

سے تعبیر کیا گیا ہے۔

غرض جس طرح روزے میں غیبت کرنے کی وجہ سے معنوی طور پر کمی آ جاتی ہے، اگرچہ فقہی اعتبار سے نہیں آتی، اسی طرح میرے نزدیک عدم طہارت سے معنوی و باطنی نقص ہر عبادت میں آ جاتا ہے اور ساری ہی عبادتوں کا کمال طہارت کا مقتضی ہے، لہذا جس طرح حدیث نماز کے منافی ہے، صوم کے بھی منافی ہے، یہ الگ بات ہے کہ منافات کی نوعیت جدا جدا ہے۔ (۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق مذکور کی تائید ملک العلماء علامہ کاسانی صاحب بدائع سے بھی ملتی ہے، کیونکہ انہوں نے لکھا ہے کہ جنبی کا روزہ صحیح اور حیض و نفاس والی کا غیر صحیح اس لیے ہے کہ حیض و نفاس کی حالت، حدیث سے زیادہ اشد و غلط ہے۔ (۲)

اس سے تائید بایں معنی ہے کہ عدم طہارت کے مراتب پر بھی نظر ہونی چاہیے، مثلاً: ایک عدم طہارت حدیث اصغر ہے کہ نماز تو نہیں پڑھ سکتے، مگر قرآن مجید (زبانی) پڑھ سکتے ہیں اور مسجد میں بھی داخل ہو سکتے ہیں۔ دوم حدیث اکبر (جنابت) ہے کہ تلاوت بھی نہیں کر سکتے، نہ مسجد میں جا سکتے ہیں، مگر روزہ رکھ سکتے ہیں۔ سوم عدم طہارت حالت حیض و نفاس کی ہے، جو جنابت سے بھی بڑھ کر ہے کہ اس میں روزہ بھی درست نہیں۔ (۳)

قضاء صوم وعدم قضاء صلاۃ کی تعلیل میں فقہاء کا اختلاف

حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ کا قضاء صوم وعدم قضاء صلوٰۃ کی علت میں اختلاف ہے۔ امام الحرمین شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہم اس فرق کی وجہ نہیں جانتے کہ صرف قضاء صوم کا حکم کیوں ہے، البتہ چونکہ شریعت کا حکم ہے، اس لیے اس کا اتباع بغیر ادراک فرق بھی ضروری ہے۔

اسی طرح کا قول ابوالزناد رحمہ اللہ سے بھی مروی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيرا على خلاف الرأي فما يجد

المسلمون بُدأ من اتباعها، من ذلك: الحائض تقضي الصوم دون الصلوة“.

(۱) فیض الباری: ۱/۳۷۸، أنوار الباری: ۱۰/۳۹۹

(۲) بدائع الصنائع: ۱/۳۰۳

(۳) أنوار الباری: ۱۰/۳۹۹

یعنی: ”بہت سے شرعی احکام خلاف رائے بھی ہوتے ہیں، ان پر عمل کے سوا مسلمانوں کے پاس کوئی چارہ کار نہیں، انہی میں سے ایک حکم حائضہ کا روزوں کی قضاء کرنا اور نمازوں کی قضاء نہ کرنا ہے۔“

امام نووی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام الحرمین اور ابوالزناور رحمہما اللہ کا ذکر کردہ قول درحقیقت قضاء صوم اور عدم قضاء صلوٰۃ میں فرق نہ کر سکنے کا اعتراف ہے۔ (۱)

صاحب بدائع علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ شرعاً تنگی و مشقت اٹھادی گئی ہے، کیونکہ اول تو عورتیں خود ہی ضعیف الخلق اور کمزور ہوتی ہیں، پھر دم حیض و نفاس کے جاری ہونے کی حالت میں مزید ضعف پیدا ہو جاتا ہے، ایسے میں اگر روزوں کی بھی مکلف ہوتیں، تو ان پر دوہری مشقت آپڑتی، اس لیے عورتوں کو حالت حیض میں اس فریضہ کی ادائیگی سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے، برخلاف جنبی کے کہ اس کو روزہ رکھنے میں کوئی تنگی و مشقت نہیں ہوتی، اس لیے جنبی پر دونوں (نماز اور روزہ) کی قضاء لازم ہوتی ہے، جبکہ حائضہ اور نفساء نمازوں کی قضاء نہیں کرتیں، کیونکہ نمازوں کی کثرت کی وجہ سے ان کی قضاء میں حرج ہے اور حرج شرعاً مدفوع ہے اور چونکہ سال بھر میں تین دن یا دس دن کے روزوں کی قضاء میں کوئی حرج نہیں، اس لیے روزوں کی قضاء لازم ہوگی۔

دوسری وجہ صاحب بدائع نے بھی ذکر فرمائی کہ نص غیر معقول المعنی ہے، لہذا روزوں کی قضاء خلاف قیاس لازم ہوگی۔ (۲)

امام نووی اور علامہ عینی رحمہما اللہ نے فرمایا کہ نمازیں چونکہ زیادہ قضاء ہوتی ہیں اور قضاء میں دشواری بھی بہت ہے، اس لیے معاف ہوئیں، جب کہ روزے سال بھر میں چند ہی قضاء ہوتے ہیں، اس لیے ان کی قضاء کا حکم ہوا، کیونکہ ان کی قضاء میں دشواری نہیں۔ (۳)

امام نووی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس فرق کی جو تعلیل ہم نے ذکر کی ہے، وہ بہت موزوں اور مناسب

(۱) المجموع شرح المہذب: ۳۴۵/۲، معارف السنن: ۵۰۳/۱

(۲) بدائع الصنائع: ۳۰۳/۱

(۳) المجموع شرح المہذب: ۳۵۱/۲، عمدۃ القاری: ۴۴۶/۳

ہے، اس لیے اسی پر اعتماد ہونا چاہئے، آگے فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے نماز کی فرضیت کے ساقط ہونے پر ایک اور دلیل سے استدلال کیا ہے، چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہر مکلف شخص کو اس کے حسب حال (سفر ہو، یا مرض ہو) نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے، جبکہ حائضہ مکلف ہونے کے باوجود نماز پڑھنے پر مامور نہیں، جس سے معلوم ہو کہ اس پر نماز فرض ہی نہیں۔

نیز نماز کی طرح نماز جنازہ، سجدۂ تلاوت و شکر بھی حائضہ و نفساء کے حق میں ممنوع و حرام ہیں، کیونکہ ان سب کے لیے طہارت بطور شرط بیان کی گئی ہے۔ (۱)

البتہ مستحب یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت وضو کر کے نماز کی جگہ میں نماز پڑھنے کی مقدار بیٹھ کر تسبیح و تحمید کرے، تاکہ عبادت کی عادت باقی رہے۔ (۲)

تلاوت قرآن پاک کا حکم

حائضہ اور نفساء کے حق میں تلاوت قرآن پاک ممنوع اور حرام ہے، اگرچہ ایک آیت سے بھی کم ہو۔ صاحب ہدایہ، قاضی خان اور امام کرخی رحمہم اللہ نے اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے، جب کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بقصد تلاوت آیت سے کم مباح ہے اور اس قول کو صاحب خلاصہ امام طاہر بن عبد الرشید رحمہ اللہ نے صحیح قرار دیا ہے۔ (۳)

امام طحاوی رحمہ اللہ کے کلام کی توجیہات

صاحب محیط علامہ برہان الدین محمود بن احمد رحمہ اللہ نے امام طحاوی رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ لکھی ہے کہ آیت سے کم میں نظم و معنی دونوں کے لحاظ سے کمی ہے، اسی لیے اس سے نماز بھی درست نہیں ہوتی اور عام محاورات میں بھی ایسے جملے زبان پر جاری ہوتے ہیں، لہذا اس میں قرآن نہ ہونے کا شبہ واقع ہو گیا، اس لیے

(۱) بشرح المہذب: ۲/۳۵۲، ۳۵۳

(۲) البحر الرائق: ۱/۳۳۶، رسائل ابن عابدین، الرسالة الرابعة: ۱۱۰، عمدة القاري: ۳/۴۴۷

(۳) رسائل ابن عابدین: ۱۱۰، الفتاویٰ الہندیہ: ۱/۴۳، البحر الرائق: ۱/۳۴۵، ۳۴۶، معارف السنن:

۱/۵۰۸، خلاصہ الفتاویٰ، کتاب الصلاة، الفصل الحادي عشر في القراءة: ۱/۹۳، مکتبہ رشیدیہ

ایک آیت سے کم کی تلاوت کر سکتی ہے۔ (۱)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ غالباً آیت سے کم کا جواز اس لیے ہے کہ کلام خداوندی کا اعجازی پہلو آیت کے اندر ظاہر ہوتا ہے، خواہ وہ چھوٹی سے چھوٹی آیت ہی کیوں نہ ہو اور اسی لئے امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نماز کا فرض اس سے ادا ہو جاتا ہے، لہذا ایک آیت سے کم کا جواز اس کے ”معجزہ“ یعنی: اعجازی کلام نہ ہونے کے سبب سے ہے۔ (۲)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ، امام طحاوی رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس پر متنبہ فرمایا ہے کہ آیت سے کم اور مفردات قرآن نہ تو قرآن ہیں اور نہ ہی قرآن کے حکم میں ہیں، لہذا حالت جنابت، حالت حیض و نفاس میں اس کا پڑھنا اور چھوٹا جائز ہے۔ یقیناً امام طحاوی رحمہ اللہ اگر اس طرف راہنمائی نہ کرتے، تو ہم ورطہ حیرت ہی میں رہتے کہ آیت سے کم قرآن ہے یا نہیں؟ کیونکہ سطحی لحاظ سے ذہن اسی طرف جاتا ہے کہ ان دو گتوں کے درمیان موجود ہر ہر لفظ قرآن ہے۔

البتہ آیت سے کم کو ”إنه من القرآن“ (یہ قرآن میں سے ہے) یا ”جزء من القرآن“ (قرآن کا جز ہے) کہا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اعجاز قرآنی کا تحقق کامل آیت کی صورت میں ہوگا اور جب تک کلمات ایک کامل آیت نہیں ہوں گے، تو یہ معجز بھی نہیں ہوں گے، اس لیے کلمات مفردہ وغیرہ کو ”من کلام اللہ“ (یہ اللہ کے کلام میں سے ہیں) تو کہا جائے گا، مگر عین کلام اللہ نہیں کہا جائے گا اور یوں اس کا درجہ عین قرآن کے درجے سے کم ہوگا۔ (۳)

ذکر کردہ تفصیل اس وقت ہے جب بقصد قرآن پڑھا جائے، اگر بقصد ثناء، یا بقصد افتتاح پڑھا، تو صحیح روایت کے موافق یہ ممنوع نہیں، چنانچہ اس پر اتفاق ہے کہ تسمیہ کو بقصد افتتاح پڑھنا ممنوع نہیں، اسی طرح فاتحہ کو بطور دعا پڑھنے میں، یا دیگر آیات قرآنیہ جن میں دعا والے معنی پائے جاتے ہیں، کے پڑھنے میں کوئی حرج

(۱) المحيط البرهاني في الفقه النعماني: ۱/۲۹۸، دار الكتب العلمية

(۲) فیض الباری: ۱/۳۷۹، أنوار الباری: ۱/۴۰۵

(۳) فیض الباری: ۱/۳۷۹

نہیں، مگر ہندوانی رحمہ اللہ نے اس کی تردید کی ہے۔

یہ تردید مثل فاتحہ میں تو واضح ہے، کیونکہ اباحت غیر قرآن ہونے میں ہے، جبکہ فاتحہ کا قرآن ہونا حقیقتاً بھی ہے اور حکماً بھی، لفظاً بھی ہے اور معناً بھی، کیونکہ یہ کلام معجز ہے، بایں معنی کہ اس سے چیلنج بھی کیا جاسکتا ہے اور اس کا مثل پیش کرنے سے سب کا عجز بھی یقینی ہے، اس لیے قصد مجرد سے اس کی قرأت کو ختم نہیں کیا جاسکتا، برخلاف ”الحمد للہ“ کے کہ اسے بقصد ثناء پڑھنا جائز ہے، کیونکہ اس میں خصوصیت قرآنی غیر لازم ہے اور فاتحہ میں لازم و قطعی ہے (۱)، چنانچہ دوران گفتگو زبان پر جاری ہونے والی چھوٹی چھوٹی آیات، جیسے ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ اور ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ وغیرہ کا پڑھنا ممنوع نہیں۔ (۲)

ذکر واذکار کا حکم

جہاں تک تعلق ہے ذکر واذکار کا، تو حائضہ، نفساء اور جنبی کے لیے ان کا پڑھنا مطلقاً جائز ہے اور اسی میں دعائے قنوت بھی داخل ہے، اگرچہ امام محمد رحمہ اللہ سے اس کی کراہت کا قول منقول ہے، کیونکہ اس میں قرآن ہونے کا شبہ ہے، مگر چونکہ دعائے قنوت کے قرآن نہ ہونے پر اجماع قطعی ہو چکا ہے، اس لیے اس شبہ کا کوئی اعتبار نہیں۔ (۳)

مس مصحف کا حکم

حائضہ اور نفساء کے لیے قرآن کریم کا چھونا ممنوع و حرام ہے، البتہ قرآن کریم کے سوا دوسری کتب، جیسے: کتب تفسیر، حدیث، فقہ، متفرق اوراق اور الواح و دراہم وغیرہ میں جہاں آیت لکھی ہوئی ہے، وہاں ہاتھ لگانا جائز نہیں، اس کے علاوہ دوسرے حصہ کو چھونا جائز ہے۔

نیز وہ غلاف جو قرآن کریم سے جدا ہے، اس کے ذریعہ یا دوسرے کپڑے کے ذریعہ قرآن کریم کو اٹھانا اور ہاتھ لگانا جائز ہے، البتہ اگر کپڑا پہنا ہوا ہے، جیسے: دوپٹہ، قمیص وغیرہ، تو اس کے ذریعہ ہاتھ لگانا اور

(۱) البحر الرائق: ۱/۳۴۶، معارف السنن: ۱/۵۰۹

(۲) البحر الرائق: ۱/۳۴۶

(۳) البحر الرائق: ۱/۳۴۶، ۳۴۷، معارف السنن: ۱/۵۰۹

قرآن کریم پکڑنا جائز نہیں ہے۔

وہ چیزیں جن میں اذکار و ادعیہ لکھی ہوئی ہیں، ان کو چھونا بھی جائز ہے، البتہ بہتر اور مستحب ان میں اور کتب تفسیر و حدیث و فقہ میں یہ ہے کہ بلا وضو نہ چھوئے۔ (۱)

دخول مسجد کا حکم

حائضہ اور نفساء کے لیے مسجد میں داخل ہونا ممنوع اور حرام ہے، خواہ گزرنے کے ارادے سے ہو، یا ٹھہرنے کے ارادے سے، البتہ ضرورت کے وقت جائز ہے، جیسے: کسی درندے، یا چور، یا سردی، یا پیاس کے خوف سے، لیکن اولیٰ اور بہتر اس صورت میں یہ ہے کہ تیمم کر کے داخل ہو۔ (۲)

طواف کا حکم

حائضہ اور نفساء کے لیے طواف کرنا حرام اور ممنوع ہے، لیکن اگر کر لیا، تو صحیح تو ہو جائے گا، مگر گنہگار ہوگی اور کفارہ بھی لازم ہوگا، لہذا طواف زیارت کی صورت میں بدنہ واجب ہوگا اور دوسرے طوافوں میں دم واجب ہوگا۔ (۳)

((فاذا تطهرن فاتوهن من حیث امرکم اللہ))

(ترجمہ مع تشریح یسیر) ”پھر جب وہ (عورتیں) اچھی طرح پاک ہو جائیں (کہ ناپاکی کا شک و شبہ نہ رہے) تو ان کے پاس آؤ جاؤ (یعنی: ان سے صحبت کرو) جس جگہ سے تم کو خدا تعالیٰ نے اجازت دی ہے (یعنی: آگے سے)۔“ (۴)

امراتیان، امراباحت ہے، جو کہ جماع اور صحبت سے کنایہ ہے اور لفظ من، ”فی“ کے معنی میں ہے، جیسا کہ آیت: ﴿وَارُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾ أي: في الأرض اور آیت کریمہ: ﴿وَإِذَا نَادَى لِلصَّلَاةِ﴾

(۱) البحر الرائق: ۱/۳۴۸، ۳۵۰

(۲) رسائل ابن عابدین، ص: ۱۱۳

(۳) رسائل ابن عابدین، ص: ۱۱۳، الفتاویٰ الہندیہ: ۱/۴۳

(۴) بیان القرآن للتھانوی: ۱/۱۴۶

من يوم الجمعة أي: في يوم الجمعة، میں من، ”فی“ کے معنی میں ہے۔

اُصم رحمہ اللہ نے اس جز کے معنی یوں بیان فرمائے ہیں کہ تم ان عورتوں کے پاس ایسی حالت میں آؤ، جیسی حالت میں تمہیں آنے کا حکم ہے، یعنی: نہ تو تم روزہ کی حالت میں ہو، نہ احرام باندھے ہوئے ہو اور نہ مختلف ہو۔ (کیونکہ ان حالتوں میں جماع ناجائز ہے)

ابن عباس رضی اللہ عنہما، ابورزین اور امام ضحاک رحمہما اللہ نے فرمایا: ”مِنْ قَبْلِ الطَّهَرِ، لَا مِنْ قَبْلِ الْحَيْضِ“ کہ ان سے طہر میں صحبت کرو، نہ کہ حالت حیض میں۔

محمد بن الحنفیہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ معنی یہ ہیں کہ حلال طریقہ سے آؤ، نہ کہ زنا کے طریقہ سے۔ (۱)
چند سطور قبل یہ بات گزر چکی ہے کہ ”فساتوہن“ امراباحت ہے اور جماع، یعنی: اِتيان فی القبل سے کنایہ ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو موضع حرث قرار دے کر انہیں کھیتی کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس طرح کھیتی ختم ڈالنے کے بعد غلہ کی پیداوار کا مرکز ہے، ایسے ہی عورتیں بھی نطفہ ٹھہرنے کے بعد اولاد کی پیدائش کا مرکز ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿نَسَاءٌ كَمَا حَرْثٌ لَكُمْ﴾ کہ ”تمہاری بیویاں تمہارے لئے بمنزلہ کھیتی کے ہیں“ اور چونکہ اولاد کی پیدائش فرج ہی کے راستے سے ممکن ہے، اس لیے ”اِتيان فی القبل“ ہی متعین ہے اور ”اِتيان فی الدبر“ حرام ہے۔ (۲)

اِتيان المرأة في الدبر

عورتوں سے دبر میں وطی کرنے کے سلسلے میں حضرات حنفیہ، حنابلہ اور جمہور اہل سنت رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ فعل بد حرام ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ سے اس مسئلہ میں دونوں قول منقول ہیں، ابتداءً امام شافعی رحمہ اللہ جواز کے قائل تھے، چنانچہ ابن عبدالحکم رحمہ اللہ، امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں: ”لَمْ يَصْحَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

(۱) أحكام القرآن للقرطبي: ۹۰/۳، ۹۱، التفسير المظهری: ۲۸۰/۱، تفسير ابن كثير: ۵۲۳/۱، أحكام

القرآن للجصاص: ۴۲۵/۱، التبيان في إعراب القرآن: ۱۸۷/۱

(۲) أحكام القرآن للقرطبي: ۹۳/۳، أحكام القرآن للجصاص: ۴۲۵/۱، روح المعاني: ۷۰۷/۱، دار

إحياء التراث العربي التفسير المظهری: ۲۸۰/۱

عليه وسلم في تحريمه ولا في تحليله شيء، والقياس أنه حلال. ” یعنی: ”آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس (إتيان المرأة في الدبر) کی حلت، یا حرمت کے حوالے سے کوئی بات صحت کے ساتھ منقول نہیں، اور قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ فعل حلال ہو۔“ کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ ”إتيان المرأة في الدبر“ کو ”وطي في الساقين“ پر قیاس کرتے تھے۔

امام حاکم رحمہ اللہ نے ابن عبدالحکم رحمہ اللہ سے امام شافعی اور امام محمد رحمہما اللہ کے درمیان اسی مسئلہ میں ہونے والا مناظرہ بھی نقل کیا ہے، جس میں ابن عبدالحکم رحمہ اللہ کے بیان کے مطابق امام شافعی رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ کے متدل ﴿نساء﴾ کم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شتم کہ موضع حرث صرف فرج ہے، کے جواب میں فرمایا کہ پھر تو فقط فرج پر ہی اکتفاء ہونا چاہئے، کیا ”وطي في ساقیہا“ یا ”یدہا“ میں ”حرث“ ہے؟ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے پوچھا کہ کیا یہ فعل بھی حرام ہے؟ (کیونکہ موضع حرث یہاں بھی موجود نہیں) تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نہیں، تو امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: ”فكيف تحتج بما لا تقول به؟“ ”پھر آپ ایسی بات سے استدلال کیسے کر رہے ہیں، جس کے آپ خود قائل نہیں؟“ (۱)

ابن عبدالحکم رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کی حجت کو تو مکمل ذکر کیا، مگر امام محمد رحمہ اللہ کی حجت میں تساہل سے کام لیا ہے، وگرنہ ایک امام اور مجتہد کا مقام اس سے کہیں بلند ہے کہ وہ ایک کمزور قیاس کا جواب نہ دے سکے، کیونکہ بات بالکل واضح ہے کہ عرف میں غیر فرج اور دبر میں ”امناء“ (منی خارج کرنے) کو جماع اور وطی سمجھا ہی نہیں جاتا، اس لیے غیر فرج اور دبر سے تو آیت کریمہ میں تعرض ہی نہیں، بلکہ آیت میں تو فرج اور دبر میں سے غیر موضع حرث کی حرمت کو بیان کیا گیا ہے، جس کے بعد موضع حرث، یعنی: ”قبل“ خود بخود متعین ہو جاتی ہے۔ (۲)

نیز ”وطي في الدبر“ خواہ مرد کے ساتھ ہو، یا عورت کے ساتھ، چونکہ اس کی اباحت کی چنداں

(۱) التفسير المظهری: ۱/۲۸۰، ۲۸۱، أحكام القرآن للجصاص: ۱/۴۲۶، أحكام القرآن للتهانوي:

۱/۴۲۱، روح المعاني: ۱/۷۰۸، تفسير ابن كثير: ۱/۵۳۴

(۲) روح المعاني: ۱/۷۰۸، أحكام القرآن للتهانوي: ۱/۴۲۱، ۴۲۲

ضرورت نہیں تھی، اس لیے علت استقذار کی بناء پر دونوں حرام ہیں اور ”وطی فی القبل“ کی اباحت افزائش نسل کے پیش نظر ضروری تھی، اس لیے یہ حلال ہے (سوائے حالت حیض اور نفاس کے)، جبکہ ”وطی فی الساقین أو الفخذین“ میں علت استقذار ہی نہیں، اس لیے یہ حرام بھی نہیں۔ (۱)

ابونصر الصباغ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام ربیع رحمہ اللہ حلفاً فرمایا کرتے تھے کہ: ”لقد کذب - یعنی: ابن عبدالحکم - علی الشافعی فی ذلك، فإن الشافعی نص علی تحریمہ فی ستة کتب من کتبہ.“ (ترجمہ) ”تحقیق ابن عبدالحکم نے امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف جھوٹی نسبت کی ہے، کیونکہ خود امام شافعی رحمہ اللہ سے ان کی کتابوں میں سے چھ کتابوں میں اس کی حرمت پر نص موجود ہے۔“ (۲) لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام ربیع رحمہ اللہ کے اس فیصلہ کو غلط قرار دیا ہے، اس لیے کہ ابن عبدالحکم، امام شافعی رحمہ اللہ سے اس نقل میں متفرق نہیں، بلکہ ان کے بھائی نے ان کی متابعت کی ہے۔

لہذا تحقیق سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ سے دونوں قول منقول ہیں، دوسرا قول جس کی طرف انہوں نے رجوع کیا اور جمہور کی موافقت کی، وہ تحریم کا قول ہے۔ (۳)

اسی طرح امام مالک رحمہ اللہ سے امام حاکم، خطیب بغدادی اور دارقطنی رحمہم اللہ نے مختلف طرق سے ایسی روایات نقل کی ہیں، جن میں امام مالک رحمہ اللہ سے قول جواز مذکور ہے، مگر ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان روایات کی اسناد میں ضعف شدید ہے، جبکہ دوسری طرف خود امام مالک رحمہ اللہ سے جمہور کی موافقت میں اور ان (امام مالک رحمہ اللہ) کی طرف جواز کا قول منسوب کرنے والوں کی تکذیب بھی منقول ہے، چنانچہ معمر بن عیسیٰ رحمہ اللہ امام مالک رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ ”إن ذلك حرام“ یعنی: ”ایسا کرنا حرام ہے۔“

اسی طرح ابوبکر بن زیاد نیشاپوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مجھ سے اسماعیل بن حسین رحمہ اللہ نے اور ان سے اسرائیل بن روح رحمہ اللہ نے یہ بات بیان کی کہ میں (اسرائیل بن روح) نے امام مالک رحمہ اللہ سے پوچھا کہ آپ ”إتيان النساء في أدبارهن“ کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ تو انہوں نے جواباً فرمایا: ”ما أنتم

(۱) التفسير المظهری: ۲۸۱/۱

(۲) تفسير ابن کثیر: ۵۳۴/۱

(۳) التفسير المظهری: ۲۸۱/۱، أحكام القرآن للتهانوی: ۴۲۲/۱

لاقوم عرب، هل يكون الحرث إلا موضع الزرع؟ لا تعدوا الفرع“۔ (ترجمہ) ”تم تو خالص عربی وگ ہو، (بھلا بتاؤ تو) کیا کھیتی کی جگہ، دانہ بوئے جانے والی جگہ کے علاوہ بھی ہوتی ہے؟ (یعنی: ہرگز نہیں ہوتی) پس فرج سے تجاوز مت کیا کرو“۔ اسرائیل بن روح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ آپ جواز کے قائل ہیں، تو فرمایا کہ: ”یکذبون علی، یکذبون علی“ ”یہ لوگ مجھ پر جھوٹ بولتے ہیں، یہ لوگ مجھ پر جھوٹ بولتے ہیں“۔

علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: ”فہذا هو الثابت عنه“۔ یعنی: یہی امام مالک رحمہ اللہ سے ٹھیک طرح سے ثابت ہے۔ (۱)

”إتیان فی الدبر“ کی حرمت پر بہت سے احادیث بھی مروی ہیں، علامہ ابن قیم جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان روایات اور احادیث کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت نے روایت کیا ہے، جس میں حضرت عمر بن الخطاب، علی بن ابی طالب، خزیمہ بن ثابت، ابو ہریرہ، ابن عباس، عبداللہ بن عمر، ابن مسعود، عقبہ بن عامر، براء بن عازب، طلق بن علی، ابوزر اور جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ ان تمام روایات کو اور ان پر جو کلام ہے، اس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اگرچہ یہ روایات ضعیف ہیں، مگر بعض سے بعض کو جو تقویت حاصل ہو رہی ہے، اس سے علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس امر میں ممانعت وارد ہوئی ہے، اس طور پر کہ اس کو رد کرنے والی کوئی چیز نہیں، لہذا اسی حرمت کے قول کو اختیار کرنا واجب ہے، واللہ اعلم۔ (۲)

جو حضرات جواز کے قائل ہیں، وہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس صحیح روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو ان سے مختلف طرق سے مروی ہے کہ آیت ﴿نساء کم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شتم﴾ عورتوں سے دبر میں جماع کرنے کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔

اسی طرح ”المعجم الکبیر“ میں سند جید کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آیت (مذکورہ) جماع

(۱) تفسیر ابن کثیر: ۱/۵۳۳، ۵۳۴، أحكام القرآن للہانوی: ۱/۴۲۳

(۲) التفسیر المظہری: ۱/۲۸۱-۲۸۳، أحكام القرآن للقرطبی: ۳/۹۵، حاشیہ تفسیر ابن کثیر: ۱/۵۳۳

فی الدبر کے لیے بطور رخصت نازل ہوئی ہے۔ (۱)

قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا وہم ہے اور انہوں نے آیت کی صحیح تاویل کرنے میں غلطی کی ہے، کیونکہ اگر سبب نزول اسی کو قرار دیا جائے، تو پھر حکم آیت اور واقعہ یا سبب نزول میں مطابقت نہیں رہتی، اس لیے کہ حکم آیت موضع حرث، یعنی: قبل کے راستے میں آتا ہے، ناکہ دبر میں، کیونکہ دبر میں موضع حرث نہیں، لہذا آیت کریمہ کسی طرح بھی اباحت ”إتيان في الدبر“ کے لیے حجت نہیں بن سکتی۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ وہم اور غلطی ابن عمر رضی اللہ عنہما کی نہیں، بلکہ ان سے روایت کرنے والے حضرت نافع رحمہ اللہ کی غلطی اور ان کا وہم ہے، وجہ یہ ہے کہ جب عبد اللہ بن حسن رحمہ اللہ نے سالم بن عبد اللہ رحمہ اللہ سے پوچھا کہ یہ حدیث کیسی ہے جو ہم سے نافع رحمہ اللہ، ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کر کے بیان کرتے ہیں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما دبر میں جماع کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے؟ تو سالم بن عبد اللہ رحمہ اللہ نے فرمایا: ”كذب العبد وأخطأ، إنما قال عبد الله: يؤتون في فروجهن من أدبارهن“ کہ ”غلام سے (سمجھنے میں) غلطی ہوئی ہے، کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے تو درحقیقت یہ فرمایا تھا کہ عورتوں کی فرج میں پیچھے کی طرف سے بھی آکر جماع کر سکتے ہیں۔“ (جس کے سمجھنے میں حضرت نافع رحمہ اللہ سے غلطی ہوئی۔)

مگر قاضی صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت سالم رحمہ اللہ کی یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی، کیونکہ حضرت نافع رحمہ اللہ اس میں متفرق نہیں، بلکہ ان کے علاوہ دیگر حضرات نے بھی ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس حدیث کو روایت کیا ہے، کذا ذکرہ الشیخ ابن الحجر رحمہ اللہ، لہذا صحیح یہی ہے کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا وہم ہے، چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ: ”إن ابن عمر -والله يغفر له- قد أوهم“ ”تحقیق ابن عمر رضی اللہ عنہما کو وہم ہوا ہے، اللہ ان کی مغفرت فرمائے۔“ (۲)

(۱) تفسیر الطبری: ۴/۴، رقم الحدیث: ۴۳۲۵، المعجم الأوسط للطبرانی: ۴/۱۴۴، ۱۴۵، رقم الحدیث: ۳۸۲۷، صحیح البخاری، کتاب التفسیر، باب: ((نساء کم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شتم))، رقم الحدیث: ۴۵۲۶ واضح رہے کہ تفسیر طبری میں یہ روایت ”نزلت فی إتيان النساء فی أدبارهن“ کے الفاظ کے ساتھ مروی ہے، مگر بخاری شریف میں فقط ”أنزلت فی کذا وکذا“ کے الفاظ ہیں جو دبر میں جماع کرنے کے جواز میں صریح نہیں ہیں۔

(۲) سنن أبي داود، کتاب النکاح، باب فی جامع النکاح، رقم الحدیث: ۲۱۶۴

ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ آیت کے نزول کا سبب درحقیقت یہ ہے کہ انصار مدینہ جو اب تک مشرک تھے اور یہود اہل کتاب ایک ہی جگہ اور قریب قریب رہتے تھے، انصار، یہود اہل کتاب کو خود پر علم کی وجہ فضیلت دیتے تھے اور بہت سے امور میں ان کی پیروی کرتے تھے، جماع کے حوالے سے یہود کا طریقہ کاریہ تھا کہ وہ اپنی عورتوں سے ایک طرف سے جماع کرتے تھے، چنانچہ انصار نے بھی اسی طریقہ کو اختیار کر لیا، جبکہ قریش جماع میں مختلف انداز اختیار کرتے تھے، جب مہاجرین کی مدینہ طیبہ آمد شروع ہوئی اور انصار کی عورتوں سے انہوں نے شادیاں کیں، تو اپنے مختلف انداز اور طریقوں سے جماع کرنے لگے، جسے انصار کی عورتوں نے ناپسند کیا اور اطاعت زوج سے انکار کرنے لگیں، جب یہ خبر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی، تو اس موقع پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔

اسی طرح مسند احمد اور ترمذی (۱) میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں ہلاک ہو گیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تمہیں کس چیز نے ہلاکت میں ڈال دیا؟ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ: ”حولت رحلی اللیلة“ (میں نے رات کجاوہ الٹ دیا)، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب نہ دیا، یہاں تک کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے یہ آیت کریمہ نازل فرمادی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”أقبل وأدبر واتق الدبر والحیضة“ کہ ”چاہے سامنے کے راستے سے آؤ، یا پیچھے سے آگے کے راستے میں آؤ، (بس) دبر اور حالت حیض سے اجتناب کرنا“۔

پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ کی تفسیر ”اصنعوا کل شیء إلا النکاح“ کے ساتھ کر کے آیت کے حقیقی معنی اور حقیقی مراد کو واضح فرمایا، ایسے ہی ﴿نِسَاءَ کُم حُرِّمَ لَکُم فَاَتُوا حُرِّمَ اَنِّیْ شَتَمَ﴾ کی تفسیر اپنے ارشاد ”أقبل وأدبر واتق الدبر والحیضة“ کے ساتھ فرما کر آیت کے حقیقی مطلب کو خود واضح فرمادیا، وگرنہ پہلی آیت کا ظاہر حالت حیض میں بالکلیہ اجتناب اور دوسری آیت کا ظاہر تعظیم مواضع پر دلالت کرتا ہے۔ (۲)

(۱) جامع الترمذی، أبواب تفسیر القرآن، باب: ومن سورة البقرة، رقم الحدیث: ۲۹۸۰، مسند الإمام

أحمد، مسند عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما: ۱/۷۶۱، رقم الحدیث: ۲۷۰۳

(۲) التفسیر المظہری: ۱/۲۸۳، ۲۸۴، تفسیر ابن کثیر: ۱/۵۳۴، أحكام القرآن للقرطبی: ۳/۹۳-۹۵، =

علامہ ابن کثیر، علامہ قرطبی اور دیگر مفسرین رحمہم اللہ نے اس مقام پر جو تفصیلی بحث کی ہے، اس سب کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے قول جواز اور قول حرمت دونوں منقول ہیں، مگر راجح اور صحیح قول حرمت کا ہے، جو کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم کے مذہب کے موافق ہے۔ اسی طرح امام مالک رحمہ اللہ سے جہاں اس مسئلہ میں قول جواز منقول ہے، وہیں جمہور کی موافقت میں قول تحریم بھی منقول ہے اور امام مالک رحمہ اللہ نے ان لوگوں کی تکذیب کی ہے، جنہوں نے آپ کی طرف جواز کی نسبت کی ہے۔

رہی بات امام شافعی رحمہ اللہ کی، تو ان کی طرف جواز کی نسبت درست نہیں، کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کی ۶ کتابوں میں اس کی حرمت پر نص موجود ہے۔ (۱) واللہ اعلم

۱ - باب : کَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْحَيْضِ ، وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ :
(هَذَا شَيْءٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ)

باب : أي : هذا باب . لفظ ”باب“ مرفوع ہے اور مبتداء محذوف ”هذا“ کے لیے خبر ہے، لفظ باب کو تنوین کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں اور مابعد کی طرف اضافت کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں۔

لفظ ”باب“ اصل میں ”بَاب“ تھا، واو متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واو کو الف سے بدل دیا، تو ”باب“ ہو گیا۔ جمع ”أبواب“ و ”أبوبة“ آتی ہے، اور ”باب“ سے مراد ”نوع“ ہے، جیسا کہ ”من فتح باباً من العلم“ میں لفظ باب ”نوع“ کے معنی میں ہے، أي : نوعاً من العلم.

لفظ ”کیف“ اسم ہے، کیونکہ اس پر حرف جر بلا تاویل داخل ہوتا ہے، جیسے : علی کیف تبیع الأحمرین؟ اور ”کیف“ کا اعراب یہ ہے کہ یہاں ”کیف“ حال واقع ہوا ہے، تقدیری عبارت یوں ہے : ”علی أي حالة كان ابتداء الحيض“ کہ ”حیض کی ابتداء کیسے اور کس طور پر ہوئی“۔

”کان“ افعال ناقضہ میں سے ہے جو کہ زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے اور اس بات سے تعرض اور بحث

= أحكام القرآن للتهانوي: ۱/۴۲۰-۴۲۳

(۱) تفسیر ابن کثیر: ۱/۵۳۴، أحكام القرآن للقرطبي: ۳/۹۳-۹۵، أحكام القرآن للتهانوي:

نہیں کرتا کہ زمانہ حال میں فعل بدستور باقی ہے، یا نہیں؟ اسی سے لفظ کان، لفظ ”صار“ سے ممتاز ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کے معنی ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے کے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ”کان اللہ“ کہنا جائز اور ”صار اللہ“ کہنا جائز ہے۔

لفظ ”بدء“ دو طرح سے مروی ہے: البدء، بفتح الباء وسكون الدال وفي آخره همزة، بمعنی ابتداء ہے اور البدو، بضم الباء والدال وتشديد الواو بمعنی ظہور ہے (۱)۔ اگر یہاں لفظ ”بدء“ ہے، تو اس کے معنی ہیں کہ حیض کی ابتداء کیسے ہوئی اور اگر ”بدو“ ہے، تو اس کے معنی ہیں کہ حیض کا ظہور کیسے ہوا۔ یہ تیسرا باب ہے جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے ”کیف کان“ سے شروع فرمایا۔ (۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہاں بھی ”بدء“ الوحي کی طرح ہے، یعنی پہلے یہ بتانا ہے کہ جنس حیض کا وجود ظہور دنیا میں کیسے ہوا، پھر احکام و مسائل کو بیان کیا جائے گا۔ حیض کے صرف ابتداء کے احوال کو بیان کرنا مقصد بخاری رحمہ اللہ نہیں۔ (۳)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب کا مقصد یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں ابتداء حیض کے سلسلے میں اختلاف روایات پر تنبیہ فرمانا چاہتے ہیں کہ آیا حیض آدم علیہ السلام کے زمانہ سے شروع ہوا، یا اس کی ابتداء بنی اسرائیل سے ہوئی؟ (۴)

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں حیض کی تاریخ بتلانا چاہتے

(۱) عمدة القاري: ۳/۳۷۸

(۲) الأبواب والتراجم: ۶۳، الكنز المتواري: ۳/۲۴۶

(۳) فيض الباري: ۱/۴۸۶، أنوار الباري: ۱۰/۳۵۱

(۴) الأبواب والتراجم: ۶۳، الكنز المتواري: ۳/۲۴۶

ہیں کہ حیض کی ابتداء کب ہوئی۔ (۱)

حیض کی تاریخ بیان کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

حیض کی تاریخ بیان کرنے کی ضرورت اس وجہ سے پیش آئی، کیونکہ اس سلسلے میں تین روایات ہیں۔ ایک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے، جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں تعلیقاً ذکر فرمایا ہے، اس روایت کا مقتضی یہ ہے کہ حیض کی ابتداء حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے ہوئی، جبکہ دوسری اور تیسری روایت حضرت ابن مسعود اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہما کا قول ہے، جسے عبدالرزاق رحمہ اللہ نے اپنی ”مصنف“ (۲) میں روایت فرمایا ہے اور اسی کی طرف امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے قول ”وقال بعضهم: كان أول السخ“ سے اشارہ بھی فرمایا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ عبدالرزاق رحمہ اللہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے کہ:

”كان الرجال والنساء في بني إسرائيل يصلون جميعاً، فكانت المرأة

تتشرف للرجل، فألقى الله عليهن الحيض ومنعهن المساجد“۔ (۳)

”بنی اسرائیل کے مرد اور عورتیں ایک ساتھ نماز پڑھا کرتے تھے، تو ان کی

عورتوں نے مردوں کو تاکنے کا سلسلہ شروع کر دیا، جس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے ان پر

حیض کو مسلط کر دیا اور انہیں مسجدوں سے آنے سے منع کر دیا۔“

ان دونوں موقوفہ روایتوں کا ظاہر یہ ہے کہ حیض کی ابتداء بنی اسرائیل کی عورتوں سے ہوئی ہے، ان سے

پہلی عورتوں کو حیض نہیں آتا تھا، جو کہ روایت مرفوعہ کے ظاہر کے خلاف ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے محدثین کے اصول کے پیش نظر مرفوع روایت کو موقوف روایت پر ترجیح دی

اور فرمایا: ”وحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم اکثر“ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اشمل، یعنی:

سب عورتوں کو شامل ہے، لہذا اسی کو ترجیح ہوگی، جبکہ علماء موجهین رحمہم اللہ نے ان روایات میں تطبیق کی کوشش

(۱) فضل الباری: ۲/۴۶۴

(۲) مصنف عبدالرزاق، کتاب الصلاة، باب شہود النساء الجماعة: ۳/۵۸، رقم الحدیث: ۵۱۲۸، ۵۱۲۹

(دونوں حدیثوں کے الفاظ یہاں ذکر کردہ الفاظ حدیث سے مختلف ہیں، البتہ مفہوم سب کا ایک ہے۔)

(۳) فتح الباری: ۱/۵۲۷، عمدۃ القاری: ۳/۳۷۸، الكنز المتواری: ۳/۲۴۶، إرشاد الساری: ۱/۵۳۲

فرمائی ہے۔ (۱)

علامہ داؤدی رحمہ اللہ کی رائے

چنانچہ علامہ داؤدی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان روایات میں کوئی تعارض اور تضاد نہیں، کیونکہ نساء بنی اسرائیل، بنات آدم میں سے ہی ہیں۔ اس پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ گویا اس قول کے مطابق بنات آدم لفظاً تو عام ہے، مگر اس سے مراد خاص نساء بنی اسرائیل ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

پھر فرمایا کہ میرے نزدیک تطبیق کی صورت یہ ہے کہ حیض کی ابتداء تو پہلے سے تھی، مگر نساء بنی اسرائیل پر بطور عقوبت اس کی مقدار بڑھادی گئی تھی، کیونکہ امام طبری رحمہ اللہ وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زوجہ سے متعلق ارشاد باری تعالیٰ: ﴿وَأَمْسَرَاتِه قَائِمَةٌ فَضَحَكْتُ﴾ کی تفسیر ”فحاضت“ کے ساتھ روایت کی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا زمانہ، بنی اسرائیل کے زمانہ سے پہلے تھا، اسی طرح امام حاکم اور ابن المنذر رحمہما اللہ نے سند صحیح کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ: ”إِنْ ابْتَدَاءَ الْحَيْضِ كَانَ عَلَى حَوَاءٍ بَعْدَ أَنْ أَهْبَطَتْ مِنَ الْجَنَّةِ“۔ (ترجمہ) ”بے شک حیض کی ابتداء حواء علیہا السلام سے ہوئی، جبکہ انہیں جنت سے زمین کی طرف اتارا گیا تھا“۔ (۲)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی بھی یہی رائے ہے کہ پہلے کی بنسبت نساء بنی اسرائیل میں اس حیض کی کثرت و زیادتی ہوئی، جس پر لفظ ”إرسال“ شاہد ہے۔ (۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے فرمایا: ”وَهُوَ الْأَوْجَهُ عِنْدِي“ کہ میرے نزدیک بھی یہی قول

(۱) لامع الدراری: ۲/۲۳۹، الكنز المتواری: ۳/۲۴۶

(۲) فتح الباری: ۱/۵۲۷

(۳) لامع الدراری: ۲/۲۳۹، الكنز المتواری: ۳/۲۴۶، الأبواب والتراجم: ۶۳

زیادہ پسندیدہ ہے۔ (۱)

علامہ انور کشمیری رحمہ اللہ کی رائے

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میرے نزدیک روایات میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ اگر چہ حیض کی ابتداء تو ابتداء زمانہ ہی سے تھی، جو بطور عتاب تھی، مگر نساء بنی اسرائیل پر اس کا تسلط بطور قہر، نعمت اور سزا کے ہوا۔ (۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ کا نقد

علامہ عینی رحمہ اللہ نے علامہ داؤدی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ کی بیان کردہ تطبیقات کو غیر درست قرار دیا ہے۔ علامہ داؤدی رحمہ اللہ کی بیان کردہ تطبیق پر نقد کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم اس بات کا انکار نہیں کرتے کہ نساء بنی اسرائیل، بنات آدم میں سے ہیں، مگر کلام یہاں اولیت میں ہے اور یہ مخالفت اسی صورت میں ختم ہو سکتی ہے، جب دونوں اولیتوں میں تطبیق دی جائے، اسی طرح علامہ داؤدی رحمہ اللہ کے قول سے متعلق جو یہ کہا گیا کہ اس قول کے مطابق بنات آدم عام لفظ ہے اور اس سے مراد خاص ہے، تو یہ بات بھی درست نہیں، اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے عموم کو کیونکر کسی دوسرے کے کلام سے خاص کیا جاسکتا ہے؟ دوسری تطبیق جو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بیان کی، وہ بھی معنوی ذوق سے خالی ہے، کیونکہ یہاں ”اول رسال“ کا لفظ ہے، تاکہ صرف لفظ ”رسال“ اور اولیت ہی یہاں زیر بحث ہے، کمی اور زیادتی کا سوال بھی درمیان میں نہیں، دوسرے اس کی کیا دلیل ہے کہ پہلے حیض میں کمی تھی، جس پر بعد میں زیادتی ہوئی؟ اور اسے کس نے نقل کیا؟

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

اس نقد کے بعد علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میرے نزدیک تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ممکن ہے کہ کثرت عناد کی وجہ سے حق تعالیٰ نے بنات بنی اسرائیل کا حیض منقطع کر دیا ہو، تاکہ ان کو اور ان کے شوہروں کو عناد کی سزا دی جائے اور کچھ مدت اسی حال پر گزر جانے کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا ہو اور پھر سے حیض

(۱) الكنز المتواری: ۲۴۶/۳، الأبواب والتراجم: ۶۳

(۲) فیض الباری: ۴۸۶/۱

کی عادت کا اجراء فرمادیا ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی حکمت و رحمت ہی کے تحت حیض و جود نسل کا سبب بنا ہے کہ جن عورتوں کے رحم میں حیض کی صلاحیت ہوتی ہے، وہی حمل کو قبول کرتی ہیں، اسی لئے صغریٰ اور سن ایاس میں نہ حیض ہوتا ہے اور نہ حمل قرار پاتا ہے۔

الغرض جب حیض کا اعادہ ہوا ہوگا، تو وہی مدت انقطاع کے لحاظ سے ”اول رسال“ قرار پائی، لہذا اولیت کا اطلاق اسی اعتبار سے ہوا ہے جو کہ امورِ نسبہ میں سے ہے۔ (۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے پر نقد

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے اس موقع پر لکھا ہے کہ جو اعتراض علامہ عینی رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر کیا ہے، وہ خود ان پر بھی وارد ہوگا کہ انقطاع و اجراء کی دلیل کیا ہے؟ بلکہ دوسرا اعتراض یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے انقطاع حیض کو عقوبت بتلایا اور ارسال کو رحمت، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض کو نقص دین فرمایا ہے، چنانچہ ”باب ترك الحائض الصوم“ میں روایت ہے کہ جب عورتوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دین کے نقصان کے حوالے سے پوچھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم، فذلك من نقصان دينها)) کہ ”کیا ایسا نہیں کہ جب کوئی عورت حیض میں مبتلا ہوتی ہے، تو نمازیں نہیں پڑھتی اور نہ روزہ رکھتی ہے؟ بس یہی اس کے دین کا نقصان ہے۔“ (۲)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی طرف سے اس نقد کا جواب

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ محقق عینی رحمہ اللہ کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ارسال کے لفظ سے ہی یہ استنباط ہو رہا ہے کہ اس سے قبل انقطاع کی صورت رہ چکی ہے اور شاید اسی سے محقق عینی رحمہ اللہ نے احتمال مذکور نکالا ہے۔ (واللہ اعلم)

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حیض میں دونوں جہتیں ہیں، اس لحاظ سے کہ اس کی وجہ سے ارحام میں قبول حمل کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور وہ تو والد و تناسل کا ذریعہ ہے، یقیناً رحمت ہے، دوسرا یہ کہ از روئے

(۱) عمدة القاري: ۳/۳۷۹، ۳۸۰، لامع الدراري: ۲/۲۳۹، الكنز المتواري: ۳/۲۴۷، أنوار الباري:

(۲) لامع الدراري: ۲/۲۴۰، الكنز المتواري: ۳/۲۴۷، ۲۴۸، أنوار الباري: ۳۵۲/۱۰

طب بھی حیض کی صحیح صورت عورت کے عضوِ رحم کے لیے صحت مندی کی دلیل ہے اور اس کی بے قاعدگی یا غیر معتاد کمی و بیشی مرض یا استخاضہ کی شکل ہے۔

رہی نقص دین والی بات، تو وہ ظاہر و سطح کے لحاظ سے ہے کہ بظاہر ایک عذر شرعی و سماوی کے تحت عورت اداءِ فرائض سے محروم رہے، لیکن حقیقی و معنوی اعتبار سے صرف اس کی وجہ سے اس کا دین کم مرتبہ نہیں ہو جاتا اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ خواہ مخواہ وہ ایسی حالت میں خدا کے عذاب، نعمت یا عتاب کے تحت آگئی ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے ہم عورتوں کو جمعہ و جماعت جہاد میں عدم شرکت کے سبب ”ناقصات الدین“ نہیں کہہ سکتے۔ الغرض جس پر جتنے فرائض بھی عائد ہیں، وہ ان کی ادائیگی کے بعد کامل الدین سمجھا جائے گا، خواہ وہ دوسروں کے لحاظ سے اعمال میں کم ہو۔ (۱)

یہی وجہ ہے کہ جب اسماء بنت یزید بن السکن انصاریہ رضی اللہ عنہا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: ”..... میں جماعت نسواں کی نمائندہ ہو کر آئی ہوں کہ ان سب کی عرضداشت پیش کروں۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو مردوں اور عورتوں سب ہی کے لیے مبعوث فرمایا ہے، لہذا ہم سب ایمان لے آئیں اور آپ کی اتباع کی، لیکن ہم سب عورت ذات ہیں، گھروں میں گھری ہوئی، پردہ و حجاب کی پابند اور گھروں میں بیٹھے رہنا ہی ہمارا کام ہے، مرد اپنی خواہشات ہم سے پوری کرتے ہیں اور ہم ان کی اولاد کے بوجھ بھی برداشت کرتی ہیں اور (باہر رہنے کی آزادی کے سبب سے) مردوں کو جمعہ و جماعت و جنازہ کی شرکت کی وجہ سے نیکیاں اور فضائل ملتے رہتے ہیں اور جب وہ جہاد میں جاتے ہیں، تو ہم ان کے اموال و اولاد کی حفاظت بھی کرتی ہیں، تو کیا ایسی صورت میں ان کے اعمال مذکورہ سے اجر و ثواب میں ہمارا بھی حصہ ہو گا یا نہیں؟“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی عرضداشت سن کر صحابہ کی طرف متوجہ ہو کر سوال کیا کہ کیا تم نے کسی عورت کی گفتگو اور سوال دین کے بارے میں اس سے بہتر کبھی سنا ہے؟ عرض کیا گیا: نہیں اے اللہ کے رسول! پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسماء رضی اللہ عنہا کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا:

((انصرفی یا اسماء! وأعلمی من وراءك من النساء إن حسن

إحداكن لزوجها وطلبها لمرضاته واتباعها لموافقة يعدل كل ما ذكرت

للرجال)) فانصرفت أسماء وهي تهلل وتكبر استبشارا بما قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم. (۱)

(ترجمہ) ”اسماء جاؤ اور سب عورتوں کو بتلا دو کہ اگر ان کا سلوک اپنے شوہروں کے ساتھ اچھا ہے اور وہ ان کی مرضیات کی طلب و جستجو کرتی ہیں اور ان کی اتباع و موافقت کی سعی کرتی ہیں، تو یہ چیزیں ان عورتوں کو (اخروی مراتب کے لحاظ سے) ان مردوں کے برابر کر دیں گے، جو مندرجہ بالا اعمال کرتے ہیں۔“ یہ خوش خبری پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر حضرت اسماء رضی اللہ عنہا فرط مسرت سے تہلیل و تکبیر کہتی ہوئی واپس ہوئیں۔

اس حدیث میں ”عدل“ کا لفظ ہے کہ عورتیں مذکورہ باتوں کی وجہ سے مجاہدین اور کامل الایمان مردوں کے برابر ہو جائیں گی، تو دیکھا جائے کہ وہ دینی نقص کہاں گیا؟

غرض حاصل کلام یہ ہے کہ جس امر کو ”نقصان دین“ حدیث میں کہا گیا ہے، وہ ظاہری لحاظ سے کمی ضرور ہے، مگر درحقیقت حالتِ عذر و مجبوری کی وجہ سے کمی و نقص اعمال، نقص دینی نہیں ہے اور مقصد شارع علیہ السلام صرف یہ ہے کہ عورتوں کو جو عقل و دین کا حصہ دیا گیا ہے، وہ ان کی حد تک اصلاح معاش و معاد کے لیے کافی ہے، لیکن اگر وہ اپنے دائرہ عمل سے نکل کر مردوں کے خاص معاملات اور بیرونی امور اور ملکی سیاسیات وغیرہ میں حصہ لینا چاہیں، تو ان سے کسی بہتری کی امید نہیں ہے، بلکہ اس سے بسا اوقات وہ مردوں کی عقلوں کو بھی خراب کریں گی اور طرح طرح کے فسادات و فتنوں کے دروازے کھل جائیں گے۔ (۲)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے علامہ بدر الدین دماینی رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ انہوں نے ”مصانح الجامع“ میں یہ توجیہ ذکر کی ہے کہ ”ارسال حیض“ سے مراد حکم منع کا اجراء ہے، جس کی ابتداء اسرائیلی عورتوں سے ہوئی، بالفاظ دیگر حیض کا وجود تو ابتداء ہی سے تھا، مگر مخصوص احکام سب سے پہلے اسرائیلی عورتوں پر

(۱) الاستیعاب فی أسماء الأصحاب: ۲۳۷/۴

(۲) أنوار الباری: ۳۵۳/۱۰

نازل ہوئے۔ ”اول ما أرسل الحميض على بنی اسرائیل“ سے یہی مراد ہے۔ (۱)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ کی رائے پر نقد

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس توجیہ پر ”حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح“ (۲) کی روایت سے اشکال ہوتا ہے کہ حیض کی وجہ سے منع صلوٰۃ کا حکم حضرت حواء علیہ السلام کے زمانے سے ہے، کیونکہ جب انہوں نے حضرت آدم علیہ السلام سے نماز کا حکم معلوم کیا، تو آپ نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا، پھر وحی الہی اتری کہ نماز، روزہ ترک کریں، نماز کی قضاء نہ ہوگی اور روزہ کی قضاء ہوگی۔ (۳)

(وقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: هذا شيء كتبه الله على بنات آدم)
”اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ یہ (حیض) ایک ایسی چیز ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے بنات آدم علیہ السلام پر لکھ دیا ہے۔“

مذکورہ تعلیق کی تخریج

یہ بھی امام بخاری رحمہ اللہ کی جملہ تعلیقات میں سے ہے، جسے انہوں نے آئندہ ”باب الأمر بالنفساء إذا نفسن“ میں موصولاً ذکر فرمایا ہے، البتہ وہاں ”هذا شيء“ کے بجائے ”هذا أمر“ کے الفاظ مروی ہیں۔ اس کے بعد ”باب تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف“ میں بھی اس روایت کو موصولاً ذکر فرمایا ہے (۴)، لیکن وہاں ”هذا شيء“ کے بجائے ”ذلك شيء“ کے الفاظ سے مروی ہے۔ (۵)

تعلیق کا مقصد

اس تعلیق کو ذکر کرنے سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس بات کو ترجیح دینا ہے کہ حیض کا وجود ابتداءً

(۱) إرشاد الساري: ۵۳۳/۲، الكنز المتواري: ۲۴۸/۳، لامع الدراري: ۲۴۰/۲، أنوار الباري: ۳۵۳/۱۰

(۲) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص: ۱۴۷، ۱۴۸

(۳) الكنز المتواري: ۲۴۸/۳، لامع الدراري: ۲۴۰/۲، أنوار الباري: ۳۵۳/۱۰

(۴) فتح الباري: ۵۲۷/۱، تغليق التعليق: ۱۶۷/۲، عمدة القاري: ۳۷۸، إرشاد الساري: ۵۳۲/۱

(۵) إرشاد الساري: ۵۳۲/۱

آفرینش بنات آدم سے ہے، کیونکہ تعلق مذکور اسی پر دال ہے اور اسی وجہ سے دونوں روایتیں ذکر کرنے کے بعد امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا: ”وحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم اکثر“۔ (۱)

وَقَالَ بَعْضُهُمْ : كَانَ أَوَّلُ مَا أُرْسِلَ الْحَبِضُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ . وَحَدِيثُ النَّبِيِّ ﷺ أَكْثَرُ .
 ”بعض اہل علم نے کہا کہ سب سے پہلے حیض بنی اسرائیل میں آیا۔“

”بعضہم“ مراد حضرت ابن مسعود اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہما ہیں۔ (۲)

تعلق مذکور کی تخریج

یہ معلق روایت درحقیقت حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول ہے، جسے محدث عبدالرزاق رحمہ اللہ نے ان دونوں حضرات سے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے، مگر یہ بات واضح رہے کہ محدث عبدالرزاق رحمہ اللہ کی تخریج کردہ ان دونوں حضرات کی روایتوں کے الفاظ صحیح بخاری کی درج بالا معلق روایت کے الفاظ سے مختلف ہیں، البتہ مفہوم سب کا ایک ہی ہے۔

محدث عبدالرزاق کی تخریج کردہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

”عبدالرزاق عن معمر عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت:

كان نساء بني إسرائيل يتخذن أرجلاً من خشب يتشرفن للرجال في المساجد،
 فحرم الله عليهن المساجد، وسلطت عليهن الحيضة“.

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ بنی اسرائیل کی عورتیں لکڑی کے

مصنوعی پاؤں بنایا کرتی تھیں، تاکہ مسجدوں میں مردوں کو جھانک سکیں، ان عورتوں کے اس

فعل کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان پر مسجدوں میں آنا حرام کر دیا اور ان پر حیض کو مسلط کر دیا۔“

اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

(۱) تقریر بخاری: ۹۴/۲

(۲) فتح الباری: ۵۲۷/۱، عمدۃ القاری: ۳۷۸/۳، إرشاد الساری: ۵۳۳/۱، الكنز المتواری: ۲۴۶/۳،

لامع الدراری: ۲۳۸/۲

”عبدالرزاق عن الثوري عن الأعمش عن إبراهيم عن أبي معمر عن ابن مسعود قال: كان الرجال والنساء في بني إسرائيل يصلون جميعاً فكانت المرأة لها الخليل تلبس القالبين تطول بهما لخليلها، فألقي عليهن الحيض، فكان ابن مسعود يقول: أخروهن حيث أخرهن الله. فقلنا لأبي بكر: ما القالبين؟ قال: رفيفين من خشب“ (۱)

”حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ بنی اسرائیل کے مرد اور ان کی عورتیں سب ایک ساتھ نماز پڑھا کرتے تھے، پس ان میں سے کسی عورت کا دوست ہوا کرتا تھا، جس کے لیے وہ عورت ”قالبین“ پہنا کرتی تھی، تاکہ اونچی ہو کر وہ اپنے دوست کو دیکھا کرے، ان عورتوں کی اس حرکت کی وجہ سے ان پر حیض کو مسلط کر دیا گیا۔ اسی لیے ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ ان عورتوں کو پیچھے رکھو، جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں پیچھے رکھا۔ راوی کہتا ہے کہ پھر ہم نے ابو بکر سے پوچھا کہ ”قالبین“ کیا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: لکڑی کے بنے ہوئے مصنوعی پاؤں۔“

تعلیق مذکور کا مقصد

اس تعلیق سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حیض کی ابتداء سے متعلق دوسرا قول ذکر کرنا ہے، تاکہ اس کے بعد وہ یہ فیصلہ کریں کہ ان کے نزدیک ان دونوں اقوال میں سے رائج کیا ہے، چنانچہ اس تعلیق کے بعد ”وحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم اکثر“ کہہ کر فیصلہ فرمادیا کہ ان کے نزدیک رائج پہلا قول ہے۔ (۲)

تعلیقات مذکورہ کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

ان دونوں معلق روایتوں کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت واضح ہے، ترجمۃ الباب میں یہ سوال اٹھایا گیا کہ حیض کی ابتداء کب ہوئی اور ترجمۃ الباب کے تحت ابتداء دو معلق روایتیں پیش کر کے حیض کی ابتداء سے

(۱) مصنف عبدالرزاق، کتاب الصلاة، باب شہود النساء الجماعة: ۱۴۹/۳، رقم الحدیث: ۵۱۱۴،

۵۱۱۵، المكتب الإسلامي

(۲) تقریر بخاری: ۳۱۰/۲

متعلق دو قول ذکر کیے اور پھر ان میں سے ایک قول کو ترجیح دی۔ (۱)

علمی نکتہ

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ، ابن مسعود اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما جیسے جلیل القدر صحابہ کو ”بعضہم“ سے تعبیر کر رہے ہیں، معاذ اللہ! اس میں ان کی تحقیر مقصود نہیں، بلکہ دراصل اگر ”بعضہم“ سے کچھ تحقیر مترشح ہوتی ہے، تو وہ قائل کی تحقیر نہیں، بلکہ قول کی تحقیر ہے، یہاں ہی سے سمجھ لو کہ امام بخاری رحمہ اللہ، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کو ”بعض الناس“ سے تعبیر کریں گے، اس سے امام صاحب رحمہ اللہ کی تحقیر مقصود نہیں، بلکہ بعض جگہ تو امام شافعی رحمہ اللہ کو بھی ”بعض الناس“ سے تعبیر کیا ہے۔ ہاں! اتنی بات ضرور ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذاق سے طبعی مناسبت نہ تھی، کیونکہ ان کے شیخ نعیم بن حماد رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے بہت ہی مخالف تھے۔ (۲)

(قال أبو عبد الله)

”ابو عبد اللہ“ سے مراد خود امام بخاری رحمہ اللہ ہیں (۳)۔ ابو ذر، ابو الوقت اور ابن عساکر کی روایت

میں ”قال أبو عبد الله“ ساقط ہے۔ (۴)

(وحدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم اکثر)

امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اشمل، یعنی: سب عورتوں کو

شامل ہے۔“

مقصد بخاری

ابتدائے حیض سے متعلق دونوں روایتوں کو ذکر کرنے کے بعد امام بخاری رحمہ اللہ نے روایت اولیٰ کو

(۱) تقریر بخاری: ۳۱۰/۲

(۲) فضل الباری: ۴۶۴/۲

(۳) عمدة القاری: ۳۷۹/۳، إرشاد الساری: ۵۳۳/۱

(۴) إرشاد الساری: ۵۳۳/۱

ترجیح دیتے ہوئے فرمایا: وحديث النبي صلى الله عليه وسلم أكثر (۱)، گویا امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد مرفوع حدیث کو ترجیح دینا ہے۔

عام اور متداول نسخوں میں ”اکثر“ بالثناء المثلثة ہی مذکور ہے، جس کا مطلب ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث قوت اور دلیل کے اعتبار سے صحابہ رضی اللہ عنہم اور غیر صحابہ سب کے کلام سے بڑھ کر ہے۔

علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے ”اکثر“ کی تشریح ”اشمل“ کے ساتھ کی ہے، جس کا مطلب ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سب عورتوں کو شامل ہے، خواہ وہ نساء بنی اسرائیل ہوں، یا ان سے پہلے یا ان کے بعد کے زمانہ کی عورتیں ہوں، محض نساء بنی اسرائیل کے ساتھ خاص نہیں، کیونکہ بنات آدم کا لفظ عام ہے۔ بعض نسخوں میں ”اکثر“ کے بجائے ”اکبر“ مروی ہے، تو ایسی صورت میں معنی ہوگا: ”وحديث النبي صلى الله عليه وسلم أعظم وأجل وأكثبوتاً“ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث باعتبار ثبوت کے زیادہ مؤکد اور عظیم تر ہے۔ (۲)

اشکال اور اس کا جواب

اشکال یہ ہے کہ اگرچہ بظاہر قول عائشہ اور قول ابن مسعود رضی اللہ عنہما دونوں موقوف ہیں، مگر حکماً مرفوع ہیں، کیونکہ یہ تاریخ بتلانا کوئی عقلی چیز نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اگرچہ اس میں عقلی ہونے کا احتمال نہیں، مگر ممکن ہے کہ اسرائیلیات پہنچی ہوں، یا ان سے اخذ کی ہوئی بات ہو۔

بہر حال کسی ایک روایت کو ترجیح دینے کے بجائے ان میں تطبیق بھی دی جاسکتی ہے، جس کی مکمل تفصیل سابق میں گزر چکی ہے۔ (۳)

دوسرا اشکال اور اس کا جواب

”أول ما أرسل الحيض على بني إسرائيل“ پر اشکال ہوتا ہے کہ حیض کا اجراء تو بنات بنی اسرائیل

(۱) لامع الدراري: ۲/۲۳۹، الكنز المتواري: ۳/۲۴۶، فضل الباري: ۲/۴۶۴، فيض الباري: ۱/۴۸۶

(۲) فتح الباري: ۱/۵۲۷، عمدة القاري: ۳/۳۷۹، شرح الكرماني: ۳/۱۵۸، الكنز المتواري: ۳/۲۴۶

لامع الدراري: ۲/۲۳۸

(۳) فضل الباري: ۲/۴۶۵

پر ہوا، تاکہ ان کے بیٹوں پر، پھر علی بنی اسرائیل کیوں فرمایا؟ تو جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: أي: علی بنات بنی اسرائیل، اور اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک: ”کتبه الله علی بنات بنی آدم“ شامد ہے۔ (۱)

اعراب

علی بنی اسرائیل، محل نصب میں واقع ہے اور ”کان“ کے لیے خبر ہے اور اول ما أرسل الحیض، ”کان“ کا اسم ہے اور ”ما“ مصدر یہ ہے، لہذا تقدیری عبارت یوں ہوگی: ”کان اول إرسال الحیض علی بنی اسرائیل“۔ (۲)

فائدہ

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی روایت کو ذکر کرنے کے بعد حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ عورتوں کو مساجد میں جانے سے روکنا قدیم سنت ہے۔ (۳)

نیز جب شریعت نے قبائح و منکرات سے بچانے کے لیے عورتوں کو مساجد جیسے مقدس مقامات سے روک دیا، تو ان کے لیے عام تفریح گاہوں، بازاروں اور مخلوط تعلیم گاہوں وغیرہ میں جانے کی بدرجہ اولیٰ ممانعت ہوگی۔ (۴)

باب الأمر بالنفساء إذا نفسن (☆)

ما قبل سے ربط

اکثر نسخوں سے یہ ترجمہ الباب ساقط ہے، البتہ جن نسخوں میں یہ ترجمہ الباب قائم ہے، ان نسخوں کے

(۱) عمدة القاري: ۳۷۹/۳

(۲) إرشاد الساري: ۵۳۳/۱، عمدة القاري: ۳۷۹/۳

(۳) فیض الباري: ۴۸۶/۱، أنوار الباري: ۳۵۲/۱

(۴) أنوار الباري: ۳۵۲/۱

(☆) اس تقریر میں متن کے طور پر صحیح بخاری کا جو نسخہ استعمال کیا گیا ہے، اس پر ڈاکٹر مصطفیٰ دیب البغانے تحقیقی کام کیا ہے، اس =

اعتبار سے باب سابق کے ساتھ ربط یہ ہے کہ گزشتہ باب میں حیض کی تاریخ کو موضوع بحث بنایا گیا اور اب اس باب میں حائضہ سے متعلق احکام کا تذکرہ ہوگا، کیونکہ یہاں ”نفساء“ سے مراد حائضہ ہے۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا: أي: الأمر المتعلق بهن، کہ یہ باب حائضہ عورتوں سے متعلق حکم کے بیان میں ہے (۲)، جبکہ شیخ المشائخ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے فرمایا: أي: الأمر بأداء مناسك الحج إلا الطواف، کہ یہ باب اس بارے میں ہے کہ حائضہ عورتوں کو سوائے طواف کے تمام مناسک حج کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا۔ (۳)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں ”نفساء“ کی جگہ ”نساء“ کا لفظ ذکر کیا ہے، یعنی: باب الأمر للنساء إذا نفسن۔ (۴)

”النفساء“ مفرد ہے، اس کی جمع ”نفاس“ آتی ہے۔

قوله: إذا نفسن: بعض روایات میں ”نفسن“ (صیغہ جمع مؤنث) کے بجائے ”نفس“ (صیغہ واحد مذکر) مروی ہے، لیکن ہر دو صورت میں (خواہ جمع مؤنث کا صیغہ ہو یا واحد مذکر کا صیغہ ہو) ان میں موجود ضمیر ”نفساء“ کی طرف لوٹ رہی ہے جو کہ مفرد مؤنث ہے۔ اب اگر جمع مؤنث ہے، تو اس کا مفرد مؤنث کی طرف لوٹنا باعتبار جنس کے ہے اور اگر مفرد مذکر ہے، تو اس کا مؤنث کی طرف لوٹنا باعتبار شخص کے ہے، یا پھر اس وجہ سے ہے کہ یہاں کسی قسم کا التباس لازم نہیں آتا، کیونکہ حیض عورتوں کے ساتھ خاص ہے۔ (۵)

نیز ”الأمر بالنفساء“ میں ”ب“ زائدہ ہے، کیونکہ ”نفساء“ مامورہ ہے (کہ اسے حکم دیا گیا ہے)،

== نئے کے مطابق اس مقام پر مذکورہ بالا ترجمۃ الباب ”باب الأمر بالنفساء إذا نفسن“ موجود نہیں ہے، مگر ہم نے اس ترجمۃ الباب کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر تمام اباحت ذکر کی ہیں اور اسی لیے ترجمۃ الباب کو درج کیا گیا ہے۔

(۱) عمدة القاري: ۳/۳۸۰

(۲) فتح الباري: ۱/۵۲۷

(۳) رسالة شرح تراجم أبواب صحيح البخاري، ص: ۱۹، الأبواب والتراجم: ۶۳، الكنز المتواري: ۳/۲۴۸

(۴) إرشاد الساري: ۱/۵۳۳، الكنز المتواري: ۳/۲۴۹

(۵) عمدة القاري: ۳/۳۸۰، إرشاد الساري: ۱/۵۳۳

ناکہ مامور بہا، یا پھر تقدیری عبارت یوں ہے: الأمر الملتبس بالنفساء۔ (۱)

ترجمہ الباب کا مقصد

ابو ذر اور ابو الوقت کے نسخوں کے علاوہ دیگر تمام نسخوں سے یہ ترجمہ ساقط ہے (۲)۔ اب اگر اس ترجمہ کو تسلیم کر لیا جائے، جیسا کہ ابو ذر اور ابو الوقت کے نسخوں میں ہے، تو اس کا مقصد یہ ہوگا کہ ایام حیض میں عورت تمام امور سے بے تعلق نہیں ہو جاتی، بلکہ ان ایام میں بھی عورت سے کچھ اوامر و نواہی کا تعلق رہتا ہے، عورت ان دنوں میں بھی دینی امور کا ذکر کر سکتی ہے اور اسے دینی ماحول میں شریک ہونے کی اجازت ہے، دیکھئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف اور سعی کے علاوہ تمام ارکان حج، مثلاً: عرفات میں ٹھہرنے اور مزدلفہ میں کنکریاں مارنے وغیرہ کی اجازت دی۔

اور اگر عام نسخوں کے مطابق ترجمہ تسلیم نہ کیا جائے، تو اس صورت میں ذکر کردہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ ”ان هذا امر كتبہ اللہ علی بنات ادم“ سے ترجمہ الباب کا مقصد واضح ہو جاتا ہے، جس کی تفصیل باب سابق میں ”ترجمہ الباب کا مقصد“ کے عنوان کے تحت گزر چکی ہے اور حدیث اور ترجمہ الباب میں مناسبت بھی بالکل واضح ہے کہ دونوں میں بدلیت حیض کا موضوع ہے۔ (۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ ترجمہ الباب سے متعلق فرماتے ہیں کہ ”والظاهر حذفہ“ کہ اس ترجمہ کا نہ ہونا ہی ظاہر ہے، وگرنہ سابقہ ترجمہ بغیر حدیث کے ہوگا، لیکن اگر ترجمہ تسلیم کر لیا جائے، تو اس سے مقصد حیض و نفاس میں اتحاد حکم کو بیان کرنا ہوگا، کیونکہ ترجمہ الباب کے تحت مذکور حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے حیض سے متعلق ان الفاظ ”أنفست؟“ میں استفسار فرمایا تھا، گویا کہ حیض پر نفاس کا اطلاق کر کے اتحاد حکم کی طرف اشارہ فرمادیا۔

(۱) عمدة القاري: ۳/۳۸۰، إرشاد الساري: ۱/۵۳۳، تحفة الباري: ۱/۲۴۱

(۲) فتح الباري: ۱/۵۲۷، عمدة القاري: ۳/۳۸۰، الكنز المتواري: ۳/۲۴۸

(۳) فضل الباري: ۲/۴۶۵

مگر پھر خود ہی اس غرض پر اشکال کر کے اسے رو فرما دیا کہ یہ غرض تو عنقریب ”باب من سمي النفاس حیضاً“ کے تحت آرہی ہے اور پھر دوسری غرض بیان فرمائی کہ میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ حائضہ کو احرام باندھنے کے موقع پر غسل کا حکم دیا جائے گا۔

اس غرض پر یہ اشکال نہ ہو کہ پھر تو یہ ترجمہ ”کتاب الحج“ میں ہونا چاہئے، اس لیے کہ یہ ترجمہ جیسے ”کتاب الحج“ سے متعلق ہے، ویسے ہی ”کتاب الحیض“ سے بھی متعلق ہے اور بخاری شریف میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں کہ جن مسائل کا تعلق دو، دو کتابوں سے ہوتا ہے، تو امام بخاری رحمہ اللہ ان مسائل کو دونوں کتابوں میں درج فرماتے ہیں، چنانچہ ”باب ترك الحائض الصوم“ اور ”باب اعتكاف المستحاضة“ یہ ابواب ”کتاب الحیض“ میں بھی ہیں اور ”کتاب الصوم“ میں بھی، اسی طرح ”باب: كيف تقضي الحائض المناسك كلها الخ“ اور ”كيف تهل الحائض؟“ یہ ابواب ”کتاب الحیض“ اور ”کتاب الحج“ دونوں میں ہیں۔

الغرض جن مسائل کا تعلق دو کتابوں سے ہوتا ہے، تو امام بخاری رحمہ اللہ ان مسائل کو دونوں کتابوں

میں درج کر دیتے ہیں۔ (۱)

۲۹۰ : حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ : سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْقَاسِمِ قَالَ : سَمِعْتُ الْقَاسِمَ يَقُولُ : سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ : خَرَجْنَا لَا نَرَى إِلَّا الْحَجَّ ، فَلَمَّا كُنَّا بِسَرِفِ حِصْتُ ، فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا أَبْكِي ، قَالَ : (مَا لَكَ أَنْفِستِ) . قُلْتُ : نَعَمْ ، قَالَ : (إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ ، فَأَقْضِي مَا يَقْضِي الْحَاجُّ ، غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ) . قَالَتْ : وَضَحَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ نِسَائِهِ بِالْبَقَرِ .

[۲۹۹ ، ۳۱۰ ، ۳۱۱ ، ۳۱۳ ، ۱۴۴۶ ، ۱۴۸۱ ، ۱۴۸۵ ، ۱۴۸۶ ، ۱۴۸۷ ،

۱۵۵۷ ، ۱۵۶۷ ، ۱۶۲۳ ، ۱۶۳۳ ، ۱۶۹۱ ، ۱۶۹۴-۱۶۹۶ ، ۲۷۹۳ ، ۴۱۳۴ ، ۴۱۴۶ ،

۵۲۲۸ ، ۵۲۳۹ ، ۶۸۰۲ ، وانظر : ۱۶۰۶]

(۱) الكنز المتواری: ۲۴۸/۳، الأبواب والتراجم: ۶۳

(۲) قولہ: ”عائشہ“: الحدیث، أخرجه البخاري في باب: تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت، رقم الحدیث: ۳۰۵، وباب امتشاط المرأة عند غسلها من الحيض، رقم الحدیث: ۳۱۶، وباب كيف تهل الحائض بالحج والعمرة، رقم الحدیث: ۳۱۹، وباب المرأة تحيض بعد الإفاضة، رقم الحدیث: ۳۲۸، وفي الحج، باب الحج =

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم حج کے ارادے سے نکلے، جب ہم مقام سرف میں پہنچے، تو میں حائضہ ہو گئی، اس بات پر میں رو رہی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا تمہیں کیا ہو گیا، کیا حائضہ ہو گئی ہو؟ میں نے کہا: جی ہاں! اس پر آپ نے فرمایا: ”یہ ایک ایسی چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے

= علی الرجل، رقم الحديث: ۱۵۱۶، ۱۵۱۸، وباب كيف تهمل الحائض والنفساء، رقم الحديث: ۱۵۵۶،
وباب قول الله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾: ۱۵۶۰، وباب التمتع والقران والافراد بالحج الخ، رقم
الحديث: ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، وباب طواف القارن، رقم الحديث: ۱۶۳۸، وباب تقضي الحائض المناسك
كلها إلا الطواف بالبيت الخ، رقم الحديث: ۱۶۵۰، وباب ذبح الرجل البقر عن نسائه من غير أمرهن، رقم
الحديث: ۱۷۰۹، وباب ما يأكل من البدن وما يتصدق، رقم الحديث: ۱۷۲۰، وباب الزيارة يوم النحر، رقم
الحديث: ۱۷۳۳، وباب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت، رقم الحديث: ۱۷۵۷، ۱۷۶۲، وباب الإدلاج
من المحصب، رقم الحديث: ۱۷۷۱، ۱۷۷۲، وفي العمرة، باب العمرة ليلة الحصبه وغيرها، رقم الحديث:
۱۷۷۳، وباب الاعتمار بعد الحج بغير هدي، رقم الحديث: ۱۷۸۶، وباب أجر العمرة على قدر النصب،
رقم الحديث: ۱۷۸۷، وباب المعتمر إذا طاف طواف العمرة ثم خرج الخ، رقم الحديث: ۱۷۸۸، وفي
الجهاد، باب الخروج آخر الشهر، رقم الحديث: ۲۹۵۲، وباب إرداف المرأة خلف أخيها، رقم الحديث:
۲۹۸۴، وفي المغازي، باب حجة الوداع، رقم الحديث: ۴۳۹۵، ۴۴۰۱، ۴۴۰۸، وفي الطلاق، باب قول
الله تعالى: ﴿ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن﴾ الآية، رقم الحديث: ۵۳۲۹، وفي
الأضاحي، باب الأضحية للمسافر والنساء، رقم الحديث: ۵۵۴۸، وباب من ذبح ضحية غيره، رقم الحديث:
۵۵۵۹، وفي الأدب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((تربت يمينك)) و((عقرى حلقى))، رقم
الحديث: ۶۱۵۷، وفي التمني، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت))،
رقم الحديث: ۷۲۲۹، وأخرجه مسلم في الحج، باب بيان وجوه الإحرام الخ، رقم الحديث:
۲۹۱۰-۲۹۳۵، وأبو داود في المناسك، باب في أفراد الحج، رقم الحديث: ۱۷۷۸، ۱۷۸۳، والنسائي في
الحج، باب إباحة فسخ الحج بعمرة الخ، رقم الحديث: ۲۸۰۵، وابن ماجه في المناسك، باب الحائض
تقضي المناسك إلا الطواف، رقم الحديث: ۲۹۶۳، جامع الأصول، حرف الحاء، الكتاب الأول في الحج
والعمرة، الباب الثالث في الأفراد الخ، الفصل الثالث في التمتع: ۱۴۰/۳-۱۵۱، رقم الحديث: ۱۴۱۵

آدم کی بیٹیوں کے لیے لکھ دیا ہے، اس لیے تم بھی حج کے افعال پورے کرلو، البتہ بیت اللہ کا طواف نہ کرنا۔“ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج کی طرف سے گائے کی قربانی کی۔“

تراجم رجال

علی بن عبد اللہ

یہ امیر المؤمنین فی الحدیث، الحجۃ، امام ابو الحسن علی بن عبد اللہ بن جعفر بن نجیح سعدی بصری رحمہ اللہ ہیں، جو ”ابن المدینی“ کے نام سے معروف ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب الفہم فی العلم“ کی پہلی حدیث کے تحت تفصیلاً گزر چکے ہیں۔ (۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابن المدینی رحمہ اللہ ان اشخاص میں سے ہیں جن کی اپنے شہر کی طرف نسبت خلاف قیاس ہے (۲)، چنانچہ ابن الاثیر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ”مدنی“ بحذف الیاء والہاء، مدینہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہے۔ (۳)

اسماعیل بن حماد جوہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب نسبت مدینہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو، تو ”مدنی“ پڑھیں گے اور جب مدینہ منصور کی طرف نسبت ہو، تو ”مدینی“ (بإعادة الیاء بین الدال والنون) پڑھیں گے، تاکہ نسبت میں فرق ہو سکے۔ (۴)

سفیان

یہ امام سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ ہیں، ان کے حالات ”بدء الوحي“ میں پہلی حدیث کے ضمن

(۱) کشف الباری: ۲۹۷/۳-۳۰۲

(۲) عمدة القاری: ۳۸۰/۳

(۳) منال الطالب: ۶۱۳، عمدة القاری: ۳۸۰/۳

(۴) معجم الصحاح للجوہری: ۹۷۷، عمدة القاری: ۳۸۰/۳

میں مختصراً (۱)، اور ”کتاب العلم، باب قول المحدث: حدثنا أو أخبرنا وأنبأنا“ کے ضمن میں تفصیلاً گزر چکے ہیں۔ (۲)

عبدالرحمن بن قاسم

یہ عبدالرحمن بن قاسم بن محمد بن محمد بن خلیفہ ثانی ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، قرشی، تميمی ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو محمد المدنی“ ہے (۳)۔ یہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حیات ہی میں پیدا ہوئے۔ (۴)

یہ اپنے والد قاسم بن محمد، سعید بن المسیب، عبداللہ بن عبداللہ بن عمر، سالم بن عبداللہ بن عمر، نافع مولیٰ ابن عمر، محمد بن جعفر بن الزبیر رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔

ان سے سماک بن حرب، محمد بن مسلم بن شہاب زہری، عبید اللہ بن عمر العمری، محمد بن عجلان، ہشام بن عروہ، منصور بن زاذان، یحییٰ بن منصور بن زاذان، یحییٰ بن سعید انصاری، موسیٰ بن عقبہ، ایوب سختیانی، حمید الطویل، مالک بن انس، شعبہ، صححر بن جویریہ، حماد بن سلمہ، سفیان ثوری، عبدالرحمن بن عمرو والاوزاعی، عبدالملک بن جریج، لیث بن سعد، لیث بن ابی سلیم، عمرو بن الحارث مصری، یزید بن الہاد، محمد بن اسحاق بن یسارہ، عبدالعزیز ماضون، عبدالرحمن بن عبداللہ مسعودی، اور سفیان بن عیینہ رحمہم اللہ وغیرہ بہت سے حضرات روایت کرتے ہیں۔ (۵)

ابن سعد (۶) اور مصعب بن عبداللہ زبیری رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ عبدالرحمن بن قاسم کی والدہ کا نام قریبہ بنت عبدالرحمن بن ابی بکر (رضی اللہ عنہ) ہے۔ (۷)

(۱) کشف الباری: ۲۳۸/۱

(۲) کشف الباری: ۱۰۶-۱۰۲/۳

(۳) تہذیب الکمال: ۳۴۷/۱۷، تہذیب التہذیب: ۲۵۴/۶، سیر أعلام النبلاء: ۵/۶

(۴) تہذیب الکمال: ۳۴۷/۱۷، تہذیب التہذیب: ۲۵۴/۶

(۵) شیوخ اور تلامذہ کی تفصیل کے لیے دیکھئے، تہذیب الکمال: ۳۴۸/۱۷

(۶) طبقات ابن سعد: ۱۸۷/۵

(۷) تہذیب الکمال: ۳۴۹/۱۷، تہذیب التہذیب: ۲۵۴/۶

لیکن خلیفہ بن خیاط اور حاکم ابواحمد کا کہنا ہے کہ ان کی والدہ کا نام اسماء بنت عبدالرحمن بن ابی بکر (رضی

اللہ عنہ) ہے۔ (۱)

مصعب بن عبداللہ زبیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان من خيار المسلمين وکان له قدر في اهل المشرق“۔ (۲) یعنی: عبدالرحمن بن قاسم رحمہ اللہ عامۃ المسلمین کے بہترین افراد میں سے تھے اور اہل مشرق کے ہاں آپ کو بڑی قدر و منزلت حاصل تھی۔

سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”حدثنا عبدالرحمن بن القاسم وکان افضل اهل زمانه“۔ (۳) اسی طرح ایک اور موقع پر سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ نے فرمایا:

”سمعت عبدالرحمن بن القاسم وما بالمدينة يومئذ افضل منه“۔ (۴) یعنی: میں نے عبدالرحمن بن قاسم رحمہ اللہ سے احادیث سنی ہیں اور اس وقت مدینہ طیبہ میں ان سے بہتر کوئی نہیں تھا۔

۴- امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لم يخلف أحد أباه في مجلسه إلا عبدالرحمن بن

القاسم“۔ (۵)

یعنی: کوئی بھی شخص اپنے والد کی مجلس میں اس کا جانشین نہیں بن سکا، سوائے عبدالرحمن بن قاسم کے، کیونکہ انہیں یہ شرف حاصل ہوا ہے۔

علی بن المدنی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے سفیان بن عیینہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ: ”لم يكن

بالمدينة رجل أَرْضَى من عبدالرحمن بن القاسم“۔ (۶)

(۱) تہذیب الکمال: ۳۵۰/۱۷

(۲) تہذیب الکمال: ۳۴۹/۱۷، تہذیب التہذیب: ۲۵۴/۶

(۳) صحیح البخاری، کتاب الحج، باب الطیب بعد رمي الجمار الخ، رقم الحديث: ۱۷۵، التاريخ الكبير،

رقم الأعلام: ۱۰۸۶

(۴) صحیح البخاری، کتاب اللباس، باب ما وطئ من التصاوير، رقم الحديث: ۵۹۵۴

(۵) تہذیب الکمال: ۳۵۱/۱۷، تہذیب التہذیب: ۲۵۴/۶

(۶) تہذیب الکمال: ۳۵۰/۱۷، الجرح والتعديل: ۳۴۰/۵

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة ثقة ثقة“۔ (۱)

احمد بن عبد اللہ عجل، ابو حاتم اور امام نسائی رحمہم اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۲)

یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ہشام بن عروہ سے سنا، انہوں نے عبد الرحمن بن قاسم سے

روایت نقل کی، پھر فرمایا: ”ملي عن ملي“ یعنی: ”عبد الرحمن عن أبيه“۔ (۳)

ابن سعد اور ابو عبید قاسم بن سلام رحمہما اللہ اور دیگر بہت سے حضرات فرماتے ہیں کہ آپ کا انتقال

سن ۱۲۶ ہجری میں ہوا۔

خلیفہ بن خیاط اور ابن حبان رحمہما اللہ (۴) نے بھی یہی قول اختیار کیا کہ آپ کا انتقال ۱۲۶ھ میں مدینہ

میں ہوا (۵)، مگر دوسرے مقام پر خلیفہ سے مروی ہے کہ عبد الرحمن بن القاسم اور عبد اللہ بن ابی نوح رحمہما اللہ کا

وصال ۱۳۱ھ میں ہوا (۶) اور یہی قول فلاس رحمہ اللہ، یثیم بن عدی رحمہ اللہ اور ابن قانع رحمہ اللہ نے اختیار کیا

ہے (۷)، لیکن یہ دوسرا قول وہم ہے (۸) اور صحیح یہی ہے کہ آپ کا وصال سن ۱۲۶ھ میں ہوا۔ (۹)

علامہ واقدی لکھتے ہیں کہ جب ولید بن یزید بن عبد الملک خلیفہ بنا، تو اس نے ابولناد، عبد الرحمن بن

قاسم، ربیعہ اور محمد بن المنکدر رحمہم اللہ کو طلب کیا، چنانچہ یہ حضرات شام کی طرف خلیفہ وقت سے ملاقات کے

(۱) تہذیب الکمال: ۳۵۰/۱۷، الجرح والتعديل: ۳۴۰/۵، تہذیب التہذیب: ۲۵۴/۶

(۲) تہذیب الکمال: ۳۵۱/۱۷، تہذیب التہذیب: ۲۵۴/۶

(۳) الجرح والتعديل: ۳۴۰/۵، تہذیب الکمال: ۳۵۰/۱۷

(۴) تہذیب الکمال: ۳۵۱/۱۷، تہذیب التہذیب: ۲۵۴/۶، تقریب التہذیب: ۴۶۰/۱، کتاب الثقات

لابن حبان: ۳۹/۴، شذرات الذهب: ۲۹۵/۱، الكامل في التاريخ: ۵۰۵/۴، خلاصة الخزر جي: ۲۳۳،

الکاشف: ۱۷۶/۲

(۵) کتاب الثقات لابن حبان: ۳۹/۴

(۶) تہذیب الکمال: ۳۵۱/۱۷

(۷) تہذیب التہذیب: ۲۵۴/۶

(۸) تہذیب الکمال: ۳۵۱/۱۷

(۹) تہذیب الکمال: ۳۵۲/۱۷، تہذیب التہذیب: ۲۵۵/۶

لیے روانہ ہو گئے، مگر عبدالرحمن بن قاسم اسی دوران بیمار پڑ گئے اور ارض شام کے مقام ”فدین“ میں انہیں موت نے آیا۔ (۱)

علامہ شمس الدین ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ کا انتقال سن ۱۲۶ھ میں مقام ”حوران“ میں ہوا اور اس وقت آپ ستر کی دہائی میں تھے۔ (۲)

ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وكان ثقة ورعا كثير الحديث“۔ (۳)
ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ”كتاب الثقات“ میں ذکر فرمایا ہے (۴)۔ آپ رشتے میں امام جعفر صادق رحمہ اللہ کے ماموں تھے۔ (۵)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ کی ولادت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں ہوئی اور مجھے تعجب ہے کہ آپ نے جابر اور سہل بن سعد رضی اللہ عنہما سے روایات نقل نہیں کیں۔ (۶)
مزید فرماتے ہیں: ”وكان إماماً، حجة، ورعاً، فقيه النفس، كبير الشأن“۔ (۷)

قاسم

یہ قاسم بن محمد بن ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں۔

ان کے حالات ”كتاب الغسل، باب من بدأ بالحلاب أو الطيب عند الغسل“ کے تحت تفصیلاً گزر چکے ہیں۔

عائشہ

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ بنت ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہا ہیں۔

(۱) تہذیب الکمال: ۳۴۹/۱۷

(۲) سیر أعلام النبلاء: ۶/۵۰، تاریخ الإسلام للذہبی: ۴۸۱/۳

(۳) تہذیب الکمال: ۳۵۲/۱۷، تہذیب التہذیب: ۲۵۵/۶

(۴) کتاب الثقات لابن حبان: ۳۹/۴

(۵) سیر أعلام النبلاء: ۵/۶

(۶) حوالہ بالا

(۷) حوالہ بالا

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت تفصیلاً گزر چکے ہیں۔ (۱)

شرح حدیث

(خَرَجْنَا)

حجۃ الوداع کے لیے روانگی کب ہوئی؟

اس سلسلے میں شرح حدیث اور مؤرخین کا اختلاف ہے کہ حجۃ الوداع کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کس تاریخ کو اور کس دن روانہ ہوئے؟ چنانچہ اس بارے میں تین طرح کے اقوال ہیں۔ (۲)

پہلا قول امام طبری رحمہ اللہ کے حوالہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ ان کی رائے یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے لیے ذی قعدہ کی ۲۳ تاریخ کو بروز جمعہ روانہ ہوئے۔

علامہ ابن قیم جوزی رحمہ اللہ نے اس قول کو امام طبری رحمہ اللہ کا وہم قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ امام طبری رحمہ اللہ کو حدیث کے الفاظ ”لَبِثْتُ بَقِيْن“ سے وہم لاحق ہوا ہے، کیونکہ انہوں نے ان الفاظ کے پیش نظر یہ گمان کر لیا کہ ایسا اسی صورت ممکن ہے جب خروج بروز جمعہ تسلیم کیا جائے، کیونکہ ذوالحجہ کی پہلی تاریخ بروز پنجشنبہ (جمعرات) اور ذوالقعدہ کی آخری تاریخ بروز بدھ متعین ہے اور جمعہ سمیت چھ دن بدھ پر ہی تمام ہوتے ہیں، اس لیے خروج کے لیے جمعہ کا دن ہی متعین ہے۔ (۳)

بعض عبارات سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ امام طبری رحمہ اللہ کو حدیث کے الفاظ ”وَذَلِكَ لَخَمْسِ بَقِيْن ذِي الْقَعْدَةِ“ سے وہم ہوا ہے (۴)، کیونکہ ذی الحجہ کی پہلی تاریخ بروز جمعرات تھی، جس میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہ محدثین کے درمیان ہے اور نہ مؤرخین کے، اس لیے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ وقوف عرفہ بروز جمعہ ہوا (سوائے علامہ واقدی کے کہ ان کا کہنا ہے کہ وقوف عرفہ بروز ہفتہ ہوا تھا، مگر اس قول کے ساتھ علامہ واقدی متفرد

(۱) کشف الباري: ۲۹۱/۱

(۲) أوجز المسالك: ۸۰/۸

(۳) زاد المعاد: ۳۰۱/۲، ۳۰۲، أوجز المسالك: ۸۰/۸

(۴) هذا ما يفهم من عمدة القاري: ۲۴۱/۹، وشرح الزرقاني على الموطأ: ۳۴۳/۲

ہیں، وھذا لم یقلہ احد غیرہ (۱)، جب جمعہ کو نویں تاریخ (وقوف عرفہ) ہوئی، تو پنجشنبہ (جمعرات) کو آٹھویں ہوگی، لہذا جمعرات ہی کو پہلی تاریخ بھی ہوگی، تو بدھ کو ذوالقعدہ کی آخری تاریخ ہوگی، اب اگر پانچ دن پیچھے ہٹیں، تو پچیس تاریخ ہفتہ کو پڑتی ہے اور چوبیس جمعہ کو پڑتی ہے اور روایت میں ہے کہ ”پانچ تاریخیں باقی رہ گئی تھیں جب ہم نکلے“ معنی یہ ہوا کہ چوبیس کو نکلے اور چوبیس کو نکلنا جمعہ کے دن ہی ہو سکتا ہے۔ (۲)

اس صورت میں اور سابق میں ذکر کردہ صورتوں میں فرق یہ ہے کہ ”لخمس بقین“ والی صورت میں جمعہ کا دن شمار نہیں کیا گیا، یعنی: ”یوم الخروج“ کو شمار نہیں کیا گیا اور ”لست بقین“ والی صورت میں جمعہ کا دن یعنی: ”یوم الخروج“ بھی شمار کیا گیا۔

بہر حال حاصل کلام یہ ہے کہ امام طبری رحمہ اللہ کے نزدیک خروج بروز جمعہ بتاریخ ۲۴ ذی القعدہ ہوا، جو کہ فحش غلطی ہے، اس لیے کہ صحیحین میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ”ہم نے خروج والے دن ظہر کی نماز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں چار رکعت ادا فرمائی اور عصر کی نماز دو رکعت (قصر) مقام ذوالحلیفہ میں ادا فرمائی“ تو اگر خروج جمعہ کے دن ہوا تھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کیوں نہ ادا فرمایا؟ (۳)

دوسرا قول یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے لیے بتاریخ ۲۴ ذی القعدہ بروز جمعرات روانہ ہوئے، جبکہ ابھی مہینہ پورا ہونے میں مکمل چھ دن باقی تھے (بشرطیکہ مہینہ تیس کا شمار کریں، کیونکہ اگر مہینہ انتیس کا شمار کریں، تو پھر ۲۴ ذوالقعدہ کو جمعہ کا دن پڑتا ہے، ناکہ جمعرات کا)، اس لیے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ذوالحلیفہ میں رات بسر فرمانے کے بعد جب روانہ ہوئے، تو اس وقت ذی قعدہ کی پانچ تاریخیں باقی تھیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حجۃ الوداع والے سال وقوف عرفہ بروز جمعہ ہوا تھا، لہذا ذوالحجہ کی پہلی تاریخ جمعرات کے دن اور ذوالقعدہ کی آخری تاریخ بدھ والے دن ہوگی اور یہ بات درست ہوگی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حجۃ الوداع کے لیے مدینہ طیبہ سے خروج ذوالقعدہ ختم ہونے سے چھ تاریخیں پہلے بروز جمعرات ہوا، چنانچہ اس قول کی مزید وضاحت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہوتی

(۱) أوجز المسالك: ۸۰/۸

(۲) هذا ما يفهم من عمدة القاري: ۲۴۱/۹

(۳) زاد المعاد: ۳۰۲، ۳۰۱/۲

ہے کہ ”ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں مدینہ میں ظہر کی نماز چار رکعت ادا فرمائی“ لہذا اگر خروج پانچ تاریخیں پہلے ہوتا، تو یقیناً جمعہ کے دن ہوتا اور یہ امر طے شدہ ہے کہ جمعہ والے دن چار رکعت ادا نہیں کی جاتیں، اس لیے یہی متعین ہے کہ بروز جمعرات حجۃ الوداع کے لیے خروج فرمایا اور ویسے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جمعرات والے دن ہی سفر فرمایا کرتے تھے، اس سے بھی ”خروج فی یوم الجمعة“ کا قول باطل ہو جاتا ہے۔ (۱)

اس قول کو ابن حزم، علامہ عینی اور ایک بڑی تعداد میں شراح حدیث اور حضرات مؤرخین رحمہم اللہ نے اختیار فرمایا ہے (۲) اور یہی قول مشہور بھی ہے۔ (۳)

مگر اس قول پر اعتراض ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کی صحیحین کی روایت میں تو آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے لیے ذوقعدہ مہینہ پورا ہونے سے پانچ دن پہلے روانہ ہوئے، پھر چھ دن پہلے والا قول کیسے درست ہو سکتا ہے؟ تو اس کے جواب میں ابن حزم رحمہ اللہ اور علامہ عینی رحمہم اللہ نے فرمایا کہ اس روایت میں خروج سے ”خروج من ذی الحلیفہ“ مراد ہے اور ظاہر ہے کہ ذوالحلیفہ سے نکلنا ذی قعدہ سے پورا ہونے سے ۵ دن پہلے تھا۔ (۴)

لیکن اس تاویل اور جواب پر ایک زبردست اشکال ہوتا ہے کہ بخاری شریف ہی میں ایک دوسرے مقام پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ: ”انطلق النبی صلی اللہ علیہ وسلم من المدینۃ لخمس لیل بقین من ذی القعدہ“ یعنی ”آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ طیبہ سے ایسے وقت میں روانہ ہوئے، جب کہ ابھی ذی قعدہ پورا ہونے میں پانچ راتیں باقی تھیں“ تو اس روایت میں مدینہ طیبہ کی تصریح ہے کہ خروج سے مراد ”خروج من المدینۃ“ ہے، لہذا یہ تاویل قابل قبول نہیں ہوگی۔ (۵)

نیز علامہ ابن حزم کے قول کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے، جسے علامہ عینی رحمہ اللہ نے علامہ

(۱) زاد المعاد: ۱۰۲/۲، ۱۰۳، عمدة القاری: ۲۴۱/۹، شرح الزرقانی علی الموطا: ۳۴۳/۲، أوجز

المسالك: ۸۱/۸

(۲) أوجز المسالك: ۸۱/۸

(۳) حجة الوداع وعمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۹

(۴) زاد المعاد: ۱۰۳/۲، ۱۰۴، عمدة القاری: ۲۴۱/۹، أوجز المسالك: ۸۱/۸

(۵) أوجز المسالك: ۸۱/۸

واقدی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ: ”أن هلال ذي الحجة كان ليلة الخميس اليوم الثامن من يوم خروجه“ یعنی: ”ذی الحجہ کا چاند جمعرات کی رات، حجۃ الوداع کے لیے خروج کے آٹھویں دن تھا“ تو اس روایت سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع کے لیے نکلنا بروز جمعرات تھا، اسی قول کو محی الدین ابن عربی نے ”المسامرات“ میں اختیار کیا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ:

”وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم عائداً إلى مكة..... وذلك

يوم الخميس لست بقين من ذي القعدة بعد أن صلى الظهر بالمدينة، فصلی

العصر من ذلك اليوم بذی الحلیفہ، وبات ليلة الجمعة واستهل هلال ذي

الحجة ليلة الخميس اليوم الثامن من يوم الخروج من المدينة.....“

”آپ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ کی طرف بروز جمعرات، ذی قعدہ کے پورا ہونے

سے چھ دن پہلے، مدینہ میں نماز ظہر ادا کرنے کے بعد روانہ ہوئے اور پھر اسی دن کی عصر کی

نماز ذوالحلیفہ میں پڑھی اور وہیں شب جمعہ کا قیام فرمایا اور مدینہ سے خروج کے آٹھویں دن

جمعرات کی شب ذوالحجہ کا چاند دکھائی دیا گیا۔“ (۱)

تیسرا قول حضرات محققین کا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے لیے ۲۵ ذی قعدہ بروز ہفتہ

روانہ ہوئے۔

اس قول کو علامہ ابن قیم (۲)، صاحب النہیس (۳)، حافظ ابن حجر (۴)، علامہ زرقانی (۵)، ملا علی

قاری (۶)، علامہ قسطلانی (۷)، علامہ ابن کثیر (۸) اور ابن ہشام (۹) رحمہم اللہ وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔

(۱) أوجز المسالك: ۸۱/۸

(۲) زاد المعاد: ۱۰۳/۲

(۳) أوجز المسالك: ۸۲/۸

(۴) فتح الباري: ۵۱۹/۳

(۵) شرح الزرقاني على الموطأ: ۳۴۳/۲، وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية: ۳۳۱/۱۱

(۶) مرقاة المفاتيح: ۴۹۵/۵

(۷) إرشاد الساري: ۵۱/۴

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ سے حجۃ الوداع کے لیے ذوالقعدہ پورا ہونے سے ۵ تاریخیں پہلے روانہ ہوئے، جیسا کہ صحیحین میں ابن عباس (۱) اور حضرت عائشہ (۲) رضی اللہ عنہم کی روایتوں سے ثابت ہوتا ہے، مگر ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ مدینہ طیبہ سے جمعرات کو خروج فرمایا، لیکن ابن حزم رحمہ اللہ کی رائے میں نظر اور اشکال ہے، اس لیے کہ ذی الحجہ کی پہلی تاریخ بروز جمعرات تھی، کیونکہ یہ بات تواتر سے ثابت ہے کہ اس سال وقوف عرفہ جمعہ کے دن ہوا تھا اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وقوف عرفہ جمعہ کو ہوا تھا جو کہ ذوالحجہ کی نویں تاریخ ہوتی ہے، تو یقیناً بروز جمعرات پہلی تاریخ ہوگئی اور بروز بدھ ذوقعدہ کی آخری تاریخ ہوگی۔ اب اگر ۵ دن پیچھے جائیں، تو خروج جمعہ کے دن بنتا ہے، تاکہ جمعرات کے دن اور یہ بات قول اول کے تحت گزر چکی ہے کہ جمعہ کو خروج کا قول کرنا فحش غلطی ہے، لہذا جب جمعرات کا دن یوم الخروج نہیں بن سکتا اور نہ ہی جمعہ کا دن، تو یوم الخروج ہفتہ خود بخود متعین ہو گیا۔ (۳)

لیکن اس قول پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر ”خرجنا لخمس“ کیسے درست ہوگا؟ اس لیے کہ ہفتہ کو یوم الخروج قرار دینے کے بعد تو پیچھے چار تاریخیں باقی رہ جاتی ہیں۔ اس اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ راوی نے مہینہ کو تیس کا شمار کر کے ”لخمس بقین“ کہا تھا، مگر اتفاق سے مہینہ انتیس کا نکلا اور پیچھے کل ۴ تاریخیں رہ گئیں۔ (۴)

اس جواب کی مزید وضاحت یوں سمجھیں کہ ممکن ہے کہ مہینہ بجائے تیس کے انتیس کا نکلا ہو اور راوی نے مہینہ مکمل ۳۰ دن کا شمار کر کے خبر دی ہو، کیونکہ عرب اور عام طور پر تاریخ بتانے میں لوگوں کی یہ عادت ہے کہ جب وہ مہینہ کے باقی ایام کی خبر دیتے ہیں، تو اسے مکمل اعتبار کرتے ہوئے خبر دیتے ہیں، پھر یہ بعد کی بات ہے

= (۸) البداية والنهاية: ۱۱۹/۵

(۹) السيرة النبوية لابن هشام: ۶۰۱/۴

(۱) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب ما يلبس المحرم من الثياب والأردية والأزر، رقم الحديث: ۱۵۴۵

(۲) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب ما يأكل من البدن وما يتصدق، رقم الحديث: ۱۷۲۰، ومسلم،

كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام الخ، رقم الحديث: ۲۹۲۵

(۳) البداية والنهاية: ۱۱۷/۵-۱۱۹

(۴) زاد المعاد: ۱۰۵/۲، البداية والنهاية: ۱۱۹/۵، أوجز المسالك: ۸۲/۸

کہ مہینہ تیس کا نکلتا ہے، یا انتیس کا، اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی ۲۵ تاریخ کو کسی دستاویز وغیرہ پر یہ لکھے کہ ”کعب
لخمس بقین“ اور پھر مہینہ انتیس کا نکلے۔

نیز اگر ہم بجائے راتوں کے ایام (دنوں) کا اعتبار کریں، تب بھی اشکال رفع ہو سکتا ہے، کیونکہ ایام
کے اعتبار سے بغیر کسی شک کے ۵ دن ہی باقی تھے اور یہ عرب کی عادت ہے کہ جب تاریخ میں راتیں اور دن جمع
ہو جائیں، تو وہ لیالی اور راتوں کو اول شہر ہونے کی وجہ سے ایام اور دنوں پر غالب رکھتے ہیں، سو کبھی ذکر تو ”لیالی“
کا کرتے ہیں اور اس سے مراد ”ایام“ ہوتے ہیں۔ (۱)

اس اشکال کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ راوی نے یوم الخروج کو بھی تسلیم کر لیا تھا، اس لیے ”لخمس
بقین“ کہا۔

ان دونوں جوابوں کی تائید حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ: ”انہ خرج
لخمس بقین من ذي القعدة أو لأربع“۔ (۲) یعنی: ”آپ صلی اللہ علیہ وسلم ذوقعدہ کے مکمل ہونے سے ۵ یا
۴ تاریخیں قبل روانہ ہوئے۔“ اور مکہ مکرمہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم ۴ ذوالحجہ کو داخل ہوئے، جیسا کہ صحیح بخاری اور
صحیح مسلم میں موجود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ صحیح بخاری کی روایت کے
الفاظ درج ذیل ہیں: ”فقدم مكة لأربع ليال خلون من ذي الحجة“۔ یعنی: آپ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ
میں ۴ ذی الحجہ کو داخل ہوئے۔ (۳) اور وہ اتوار کا دن تھا، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں داخل ہوئے۔ دخول
مکہ بروز اتوار سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ مدینہ سے روانگی ہفتہ کے دن ہوئی۔ (۴)

(۱) زاد المعاد: ۱۰۵/۲

(۲) البداية والنهاية: ۱۱۹/۵، أوجز المسالك: ۸۲/۸

وهذا لفظ البيهقي من طريق أحمد بن حفص بن عبد الله عن أبيه عن إبراهيم بن طهمان عن جعفر

بن محمد عن أبيه عن جابر. (دلائل النبوة: ۴۳۲/۵)

(۳) رواه الإمام البخاري في الحج، باب ما يلبس المحرم من الثياب والأردية والأزر، رقم الحديث: ۱۵۴۵،

والإمام مسلم في الحج، باب جواز العمرة في أشهر الحج، رقم الحديث: ۳۰۱۰، ۳۰۱۲، ۳۰۱۳

(۴) فتح الباري: ۵۱۹/۳، أوجز المسالك: ۸۲/۸، مرقاة المفاتيح: ۴۶۱/۵

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس قول کی تائید ابن سعد اور حاکم رحمہما اللہ سے ”اکلیل“ میں مروی روایت سے بھی ہوتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ سے بروز ہفتہ روانہ ہوئے، جب کہ ابھی ذوقعدہ کی پانچ تاریخیں باقی تھیں۔ (۱)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ کا طرز استدلال

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ۲۵ ذی قعدہ بروز ہفتہ کو خروج کا قول اس لیے اختیار کیا، کیونکہ حدیث میں صراحت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ذی قعدہ کے مکمل ہونے سے ۵ تاریخیں قبل روانہ ہوئے اور وہ ۵ تاریخیں ہفتہ، اتوار، پیر، منگل اور بدھ کے ایام کی ہیں۔ اب اگر ابن حزم رحمہ اللہ کا قول تسلیم کیا جائے، تو ”لخمس بقین“ کے بجائے ”لسبع بقین“ ہو جائے گا اور اگر یوم الخروج، یعنی: جمعرات کو شمار نہ کریں، تب بھی ”لست بقین“ بنتا ہے، اور یہ دونوں ”لست بقین“ ہو یا ”لسبع بقین“ ہو، حدیث کے خلاف ہیں اور اگر بجائے دنوں کے راتوں کا اعتبار کریں، تب بھی ”لست بقین“ بنے گا، ”لخمس بقین“ کسی صورت نہیں بنتا، لہذا جمعرات کے دن خروج کا قول کرنے کی صورت میں حدیث ”لخمس بقین من ذی القعدة“ اور ”خروج فی یوم الخمیس“ میں جمع ممکن نہیں۔

لیکن اگر یوم السبت میں خروج تسلیم کیا جائے، تو یوم الخروج، یعنی: ہفتہ سمیت پیچھے ۵ دن ہی بچتے ہیں۔ نیز روانگی سے قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا لوگوں کو احرام اور لباس وغیرہ سے متعلق منبر پر کھڑے ہو کر تعلیم دینا بھی اسی پر دلالت کرتا ہے کہ حجۃ الوداع کے لیے روانگی ہفتہ کے دن ہوئی، کیونکہ یوں تعلیم دینا اور خطبہ بیان کرنا ظاہر یہ ہے کہ جمعہ کے دن تھا، اس لیے کہ اگر کوئی اور دن ہوتا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو جمع کرنے کے لیے منادی کرواتے، جبکہ ایسا کچھ منقول نہیں، لہذا ظاہر یہ ہے کہ یہ خطبہ تعلیمی جمعہ کے دن ارشاد فرمایا اور پھر ہفتہ کو مدینہ سے روانہ ہو گئے۔ (۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ابن قیم رحمہ اللہ کا قول راجح ہے، کیونکہ مکہ و

(۱) فتح الباری: ۵۱۹/۳

(۲) زاد المعاد: ۱۰۳/۲

مدینہ کی درمیانی منزلیں (اس واقعہ میں اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث المساجد میں) کل آٹھ ہیں، یہ حدیث امام بخاری رحمہ اللہ نے روایت کی ہے اور اس میں مکہ و مدینہ کی درمیانی مساجد کو شمار کیا گیا ہے (۱)، پس ظاہر یہ ہے کہ وہاں ۲۵ ذیقعدہ کو بروز شنبہ، یعنی: ہفتہ ہوئی، یہ مہینہ ۲۹ دن کا تھا اور ذوالحجہ کی پہلی تاریخ بالاتفاق پنجشنبہ، یعنی: جمعرات کو تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مکہ مکرمہ پہنچنا بھی بالاتفاق ۴ ذوالحجہ کو بروز یکشنبہ، یعنی: اتوار ہوا تھا اور ”البدایۃ والنہایۃ“ (۲) میں جو بروایت بخاری ۵ ذوالحجہ کا قول ہے، یہ کتابت کی غلطی ہے، کیونکہ اس حدیث میں صحیح بخاری (۳) کے الفاظ یہ ہیں: ”پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم ذوالحجہ کی چار راتیں گزرنے پر مکہ مکرمہ تشریف لائے۔“ اس طرح تمام روایات جمع ہو جاتی ہیں۔ (۴)

حاصل کلام یہ ہے کہ یوم الخروج کے سلسلے میں تین اقوال ہیں۔ پہلا قول امام طبری رحمہ اللہ کا ہے، جو جمعہ کو یوم الخروج قرار دیتے ہیں۔ دوسرا قول ابن حزم، علامہ عینی اور دیگر بہت سے شراح حدیث رحمہم اللہ کا ہے، جو جمعرات کو یوم الخروج قرار دیتے ہیں۔ اور تیسرا قول علامہ ابن قیم، حافظ ابن حجر، ملا علی قاری اور دیگر علمائے محققین رحمہم اللہ کا ہے، جو ہفتہ کو یوم الخروج قرار دیتے ہیں اور یہی قول احادیث صحیحہ کے موافق ہے، واللہ اعلم۔

(لا نری إلا الحج) کا محل اعراب

یہ جملہ حالیہ ہے جو محل نصب میں واقع ہے۔ ”لا نری“ بضم النون ”لا نظن“ کے معنی میں ہے۔

کیا سب لوگ حج کے احرام میں تھے؟

”إلا الحج“ کا معنی ہے: ”إلا قصد الحج“ کہ ہمارا صرف حج کا ارادہ تھا، کیونکہ شروع شروع میں اہل عرب حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے کو ممنوع سمجھتے تھے، اس لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قدیم اعتقاد کے مطابق خبر دی کہ ہمارا صرف حج کا ارادہ تھا، یا پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اکثریت کے بارے میں خبر دی کہ اکثر لوگ حج کے ارادے سے جا رہے تھے اور یا پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے

(۱) صحیح البخاری، کتاب الصلاة، باب المساجد التي على طرق المدينة الخ، رقم الحديث: ۴۸۳-۴۹۲

(۲) البدایۃ والنہایۃ: ۱۱۷/۵

(۳) صحیح البخاری، کتاب الحج، باب ما یلبس المحرم من الثیاب والأردیۃ والأزر، رقم الحديث: ۱۵۴۵

(۴) حجة الوداع وعمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۹، تقریر بخاری: ۱۸۳/۲

بارے میں بتا رہی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حج کے ارادے سے تھے، کیونکہ جہاں تک خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے احرام کا تعلق ہے، تو وہ عمرے کا احرام باندھے ہوئے تھیں۔ (۱)

ابن التین رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بعض حضرات نے ”لا نری“ بفتح النون بھی ضبط کیا ہے۔ (۲)

احرام سے متعلق روایات متعارضہ

حضرت قاسم (۳)، عمرہ بنت عبد الرحمن (۴) اور اسود (۵) رحمہم اللہ کی روایات میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہمارا صرف حج کا ارادہ تھا، لیکن حضرت عروہ بن زبیر رحمہ اللہ کی روایت میں ہے: ”فأهللنا بعمرۃ“ (۶)، دوسری روایت میں ہے: ”منا من أهل بعمرۃ ومنا من أهل بحجة وعمرۃ ومنا من أهل بالحج“ کہ صرف حج کا ارادہ نہیں تھا، بلکہ ہم میں سے بعض عمرے کے احرام سے تھے، بعض حج و عمرہ دونوں کے احرام سے تھے اور بعض حج کے احرام سے تھے۔ (۷) یوں حضرت قاسم، حضرت عمرہ بنت عبد الرحمن، حضرت اسود رحمہم اللہ اور حضرت عروہ رضی اللہ عنہ کی روایات میں تعارض ہوا۔ (۸)

علامہ کرمانی اور علامہ زرقانی رحمہما اللہ کی رائے

علامہ کرمانی اور علامہ زرقانی رحمہم اللہ وغیرہ نے ان دونوں طرح کی روایات میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ پہلی قسم کی روایات (جو احرام حج پر دلالت کرتی ہیں) ابتدائے امر پر محمول ہیں کہ جب مدینہ سے روانگی

(۱) عمدة القاري: ۳/۳۸۱

(۲) عمدة القاري: ۳/۳۸۰

(۳) نفس هذه الرواية، وفي باب تقضي الحائض المناسك كلها الخ، رقم الحديث: ۳۰۵

(۴) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب ذبح الرجل البقر عن نسائه من غير أمرهن، رقم الحديث: ۱۷۰۹

(۵) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب التمتع والقران والافراد الخ، رقم الحديث: ۱۵۶۱

(۶) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب كيف تهل الحائض الخ، رقم الحديث: ۱۵۵۶

(۷) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب التمتع والقران والافراد الخ، رقم الحديث: ۱۵۶۲

(۸) شرح الكرماني: ۸/۸۲، شرح الزرقاني على المؤطا: ۲/۳۴۴، فتح الباري: ۳/۵۴۰، عمدة القاري:

۲۶۲/۹، أوجز المسالك: ۸/۸۳، ۸۴

ہو رہی تھی، تو اس وقت سب کا ارادہ حج کرنے کا تھا؟ کیونکہ شروع شروع میں ان لوگوں کا گمان یہ تھا کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا ممنوع ہے، اور دوسری قسم کی روایات آخر امر پر محمول ہیں کہ جب مقام سرف میں پہنچ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے سامنے احرام کی مختلف صورتوں کو بیان فرمایا اور ان کے لیے اشہر حج میں عمرہ کرنے کو جائز قرار دیا، لہذا ”لا نرى إلا الحج“ میں روانگی کے وقت کے ارادے کا بیان ہے اور ”فمننا من أهل بعمره الخ“ میں مقام سرف میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ دینے کے بعد جو صورت پیش آئی، اس کا بیان ہے۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے درج بالا تطبیق ذکر کرنے کے بعد حضرت عروہ بن زبیر رحمہ اللہ سے مروی وہ روایات ذکر فرمائیں، جن میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے کو جائز قرار دیا (۲)، پھر فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ”باب التمتع والقران والافراد الخ“ میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول بھی ذکر فرمایا ہے، جس میں ہے کہ اہل عرب حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے کو گناہ سمجھتے تھے۔ (۳) گویا امام بخاری رحمہ اللہ نے خود بھی دونوں طرح کی روایات میں صورت تطبیق کی طرف اشارہ فرما دیا ہے۔ (۴)

ملا علی قاری رحمہ اللہ کی رائے

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ”لا نرى إلا الحج“ کا مطلب یہ ہے کہ اس سفر سے ہمارا قصد اصلی حج کا تھا، عمرے سے متعلق نہ تو ہمارے ذہنوں میں بات تھی اور نہ ہم حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے کے بارے میں جانتے تھے، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت نقل کی ہے کہ جب صحابہ رضی اللہ عنہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں روانہ ہوئے، تو وہ صرف حج کا ارادہ رکھتے تھے، بعد میں پھر آپ صلی

(۱) شرح الکرماني: ۸۲/۸، شرح الزرقاني على المؤطا: ۳۴۴/۲، فتح الباري: ۵۴۰/۳، عمدة القاري:

۲۶۲/۹، أوجز المسالك: ۸۳/۸، ۸۴

(۲) صحيح البخاري، كتاب العمرة، باب الاعتمار بعد الحج الخ، رقم الحديث: ۱۷۸۶، مسند الإمام

أحمد، مسند عائشة رضي الله عنها، رقم الحديث: ۲۶۶۱۴

(۳) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب التمتع والقران والافراد الخ، رقم الحديث: ۱۵۶۴

(۴) فتح الباري: ۵۴۰/۳

اللہ علیہ وسلم نے ان کے سامنے احرام کی دیگر صورتیں بیان کیں (۱) اور حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے کو جائز قرار دیا۔ (۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس قول کے مطابق ”لانری إلا الحج“ میں استثناء سفر کی دیگر اقسام، مثلاً: سفر جہاد وغیرہ کے اعتبار سے ہوگا۔ (۳)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ”لانری إلا الحج“ والی روایات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے مجازاً جمیع اصحاب کے فعل کی نسبت اپنی طرف کی ہے، جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: ”فلما قد منا تطوفنا“ (۴) کہ پھر جب ہم مکہ پہنچے، تو ہم نے طواف کیا، جبکہ یہ متعین ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا طواف کرنے والوں میں شامل نہیں تھیں، کیونکہ وہ حائضہ تھیں، مگر پھر بھی جماعت اصحاب کے فعل کی نسبت اپنی طرف کر رہی ہے (۵)، تو یہ نسبت مجازاً ہے اور دیگر احرام حج و اہلال عمرہ والی روایات میں بیان حقیقت ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”فلما قد منا تطوفنا بالبیت“ عام خص منہ البعض کے قبیل سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ سوائے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے باقی سب نے طواف کیا اور یہ تخصیص خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتی ہیں: ”فحضت فلم أطف“ کہ میں حیض کی وجہ سے بیت اللہ کا طواف نہ کر سکی، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ”تطوفنا“ عام خص منہ البعض کے قبیل سے ہے۔ (۶)

(۱) صحیح البخاری، کتاب العمرة، باب الاعتمار بعد الحج الخ، رقم الحدیث: ۱۷۸۶

(۲) مرقاة المفاتیح: ۴۶۱/۵

(۳) أوجز المسالك: ۸۴/۸

(۴) سنن أبي داود، کتاب المناسک، باب في أفراد الحج، رقم الحدیث: ۱۷۸۲، ۱۷۸۳، صحیح البخاری،

کتاب الحج، باب التمتع والقران والإفراد الخ، رقم الحدیث: ۱۵۶۱

(۵) بذل المجهود: ۱۱۲/۷، أوجز المسالك: ۸۴/۸

(۶) فتح الباری: ۵۴۰/۳

علامہ ابوالحسن سندھی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”لانری إلا الحج“ کا معنی یہ ہے کہ جس مقصد کے لیے خروج کا تحقق ہوا تھا، وہ حج تھا، پھر جس جس نے عمرہ کیا، تو وہ عمرہ حج کے تابع تھا اور یوں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے قول کہ وہ عمرے کے احرام سے تھیں اور ”لانری إلا الحج“ کے درمیان تضاد ختم ہو جائے گا۔ نیز فرماتے ہیں کہ اس کے علاوہ یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ ”لانری إلا الحج“ اکثریت کے اعتبار سے کہا ہو گا اور ”لبینا بالحج“ اور ”مہلین بالحج“ والی احادیث میں یہی دوسرا احتمال متعین ہے، جب کہ پہلے احتمال کے اعتبار سے ان احادیث سے متعلق یہ کہا جائے گا کہ ممکن ہے کہ بعض راویوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول ”لانری إلا الحج“ سے یہ معنی سمجھے ہوں کہ آپ نے بھی حج کا احرام باندھا ہوا تھا، چنانچہ پھر ان راویوں نے اسی مفہوم کو نقل بالمعنی کرتے ہوئے ”لانری إلا الحج“ کے بجائے ”لبینا بالحج“ اور ”مہلین بالحج“ سے ادا کیا اور ایسا ہونا بعید بھی نہیں، کیونکہ بہت سی دفعہ روایات میں اختلاف اور اضطراب اسی نقل بالمعنی کے سبب ہوا ہے، ولا أرى عاقلاً يشك فيه. (۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا احرام حج افراد کا تھا، یا حج تمتع کا؟

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قصہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ ان کا احرام تمتع کا تھا یا صرف حج افراد کا؟ اور اگر تمتع کا تھا، تو کیا انہوں نے عمرہ فسخ کر دیا تھا اور حج افراد کا احرام باندھ لیا تھا، یا عمرے پر حج کا احرام باندھ کر قرآن کر لیا تھا؟ اور جو عمرہ انہوں نے ”تعمیم“ سے کیا تھا، وہ ان پر واجب تھا، یا نہیں؟ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قصہ پر جو مسئلہ مبنی ہے، اس میں بھی علماء کا اختلاف ہوا اور وہ یہ ہے کہ جب عورت نے عمرے کا احرام باندھا ہو اور اسے حیض آجائے اور عرفات میں جانے سے پہلے طواف نہ کر سکتی ہو، تو کیا اسے عمرے کا احرام فسخ کر کے حج افراد کا احرام باندھنا چاہئے، یا عمرہ پر حج کا احرام باندھ کر قرآن کر لے؟ چنانچہ فقہاء کوفہ جن میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب شامل ہیں، پہلے قول کے قائل ہیں اور فقہاء حجاز امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ دوسرے قول کے قائل ہیں اور یہی مذہب امام احمد رحمہ اللہ اور ان

کے متبعین کا ہے۔ (۱)

حضرت عروہ رحمہ اللہ کی روایت پر نقد

شیخ ابی رحمہ اللہ ”شرح مسلم“ میں فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے احرام سے متعلق روایات مختلف ہیں، حضرت عروہ رحمہ اللہ کی روایت میں ہے: ”أهملنا بعمره“ جب کہ قاسم رحمہ اللہ کی روایت میں ہے: ”لبينا بالحج“ اور قاسم رحمہ اللہ ہی کی دوسری روایت میں ہے: ”لأنعرف إلا الحج“ اور یہ دونوں روایتیں اس امر میں صریح ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حج کے احرام سے تھیں اور اسود رحمہ اللہ کی روایت میں ہے: ”ملين لا نذكر حجاً ولا عمرة“۔ (۲)

مزید فرماتے ہیں کہ علماء رحمہم اللہ کا حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا (جو حضرت عروہ رحمہ اللہ کے طریق سے مروی ہے) میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ليس العمل على حديثها قديماً ولا حديثاً“۔ (۳)

قاضی اسماعیل رحمہ اللہ نے فرمایا: ”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حج کے احرام سے تھیں، کیونکہ یہ اکثر کی روایت ہے، جیسے عمرہ، قاسم اور اسود رحمہم اللہ۔“

حضرت عروہ رحمہ اللہ کی روایت کو غلط قرار دیا گیا اور پھر اس تغلیط کو ترجیح بھی دی گئی، جس کا سبب یہ بیان کیا گیا کہ حضرت عروہ رحمہ اللہ، حماد رحمہ اللہ کی روایت میں فرماتے ہیں: ”حدثني غير واحد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لها: دعي عمرتك“ جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حضرت عروہ رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس حدیث کو خود سماعت نہیں فرمایا اور نہ اس سے متعلق کوئی وضاحت حدیث میں موجود ہے، البتہ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ حضرت عروہ رحمہ اللہ سے حدیث بیان کرنے والوں میں سے ایک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بھی ہوں۔

نیز حضرت قاسم اور حضرت عمرہ رحمہما اللہ کی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے عمل حج کا نقشہ

(۱) زاد المعاد: ۱۶۶/۲، ۱۶۷، أوجز المسالك: ۴۰۰/۸، ۴۰۱، لامع الدراري: ۲۰۸/۵

(۲) إكمال إكمال المعلم: ۳۲۴/۳، أوجز المسالك: ۴۰۱/۸

(۳) كذا في الأصل، ولعل الصواب: حديث عروة عن عائشة، كما في الفتح: ۵۴۰/۳، والعمدة: ۲۶۲/۹

ابتداء تا انتہاء کھینچا گیا ہے، اسی لئے جب حضرت یحییٰ رحمہ اللہ نے حضرت عمرہ رحمہا اللہ کی روایت کو قاسم رحمہ اللہ سے بیان کیا، تو انہوں نے فرمایا: ”أتتک، واللہ بالحدیث علی وجہہ“۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی طرف سے اس نقد کا جواب

اس نقد کے جواب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حضرت عروہ رحمہ اللہ کی نص، نص صریح ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا عمرے کے احرام سے تھیں، جب کہ اسود وغیرہ رحمہم اللہ کی حدیث اہلال حج میں صریح نہیں، لہذا حضرت عروہ رحمہ اللہ کی روایت کی تعلیظ کے بجائے جمع بین الروایات کو اختیار کیا جائے گا (جس کی صورت یہ ہے کہ احرام حج والی روایات ابتداء امر پر محمول ہیں کہ جب اہل عرب اشہر حج میں عمرہ کرنے کو ناجائز سمجھتے تھے، پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشہر حج میں عمرہ کرنے کی بھی اجازت دے دی، تو پھر کسی نے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھا، تو کسی نے صرف حج کا، یا صرف عمرے کا احرام باندھا اور حضرت عروہ رحمہ اللہ کی روایات میں اسی کا بیان ہے)، کیونکہ حضرت عروہ رحمہ اللہ ”أعلم الناس بحدیثہا“ یعنی: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں۔

پھر یہ بات بھی نہیں کہ حضرت عروہ رحمہ اللہ اس حدیث کو روایت کرنے میں متفرد ہوں، کیونکہ صحابی رسول حضرت جابر رضی اللہ عنہ (۲)، حضرت مجاہد اور حضرت طاؤس رحمہما اللہ نے ان کی موافقت کی ہے۔ (۳) شیخ الحدیث نوکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کی تمام روایات کو امام مسلم رحمہ اللہ نے نقل فرمایا ہے، جن میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے احرام عمرہ کی تصریح ہے، لہذا اس جماعت کی روایات صریحہ، حضرت قاسم رحمہ اللہ اور دیگر حضرات کی روایات محتملہ مجملہ کے مقابلے میں اولیٰ ہوں گی۔ (۴)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے احرام سے متعلق روایات مختلفہ میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ایک اور

(۱) إكمال إكمال المعلم: ۳/۳۲۴، أوجز المسالك: ۸/۴۰۱

(۲) رواه الإمام مسلم في كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز لإفراد الحج والتمتع والقران الخ،

رقم الحديث: ۲۹۳۷، ۲۹۳۳

(۳) فتح الباري: ۳/۵۴۰، أوجز المسالك: ۸/۴۰۲

(۴) أوجز المسالك: ۸/۴۰۲

تطبیق بھی بیان فرمائی ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے شروع میں دیگر اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح حج افراد کا احرام باندھا تھا اور اسی حالت کا حضرت اسود، قاسم اور عمرہ رحمہم اللہ کی روایات میں بیان ہے، پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ”فسخ الحج إلى العمرة“ کا حکم فرمایا، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی دیگر اصحاب کی طرح حج فسخ کر کے عمرے کا احرام باندھ دیا اور اسی حالت کا حدیث عروہ رحمہ اللہ میں بیان ہے، پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حالت حیض میں مکہ میں داخل ہوئیں، تو حیض کی وجہ سے طواف نہیں کر سکتی تھیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر دوبارہ حج کا احرام باندھنے کا حکم فرمایا۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی ذکر کردہ تطبیق پر کلام بذریعہ چند وجوہ

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسی صورت تطبیق کی طرف امام نووی (۲)، ابی ”صاحب الاکمال“ (۳) اور دیگر حضرات رحمہم اللہ مائل ہیں، مگر یہ تطبیق اور توجیہ چند وجوہات کی بناء پر درست نہیں۔

پہلی وجہ

پہلی وجہ یہ ہے کہ حضرت عروہ رحمہ اللہ کی روایات جن کی وجہ سے اس تطبیق کی ضرورت پیش آئی، خود وہ روایات اس تطبیق کا انکار کرتی ہیں، کیونکہ ان روایات میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے کہ صدیقہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے ابتداءً سوائے عمرہ کے احرام کے کوئی دوسرا احرام نہیں باندھا تھا، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ”عقیل عن الزهري عن عروة عن عائشة“ کے طریق سے روایت نقل کی ہے (۴)، جس میں ہے کہ: ”ولم أھلل إلا بعمرۃ فأمرني أن أنقض رأسي وأهل بالحج وأترك العمرة ففعلت ذلك“۔ اس حدیث میں صراحت ہے کہ آپ رضی اللہ عنہا ابتداءً عمرے کے احرام سے تھیں۔

دوسری وجہ

دوسری وجہ یہ ہے کہ بہت سے احادیث میں یہ تقسیم بیان کی گئی ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ

(۱) فتح الباري: ۵۴۰/۳

(۲) المنهاج للنووي المعروف بشرح النووي: ۳۷۶/۸

(۳) إكمال إكمال المعلم: ۳۲۴/۳

(۴) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب كيف تهل الحائض بالحج والعمرة، رقم الحديث: ۳۱۹

فرمایا کہ: ”مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُهْلَ بِعُمْرَةٍ فَلْيَهْل“ تو بعض نے عمرے کا احرام باندھ دیا، تو بعض نے حج کا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ: ”وَكُنْتُ مِمَّنْ أَهْلُ بِعُمْرَةٍ“ یعنی: میں ان افراد میں سے تھی، جنہوں نے عمرے کا احرام باندھا ہوا تھا۔

اس پر یہ اشکال نہیں ہو سکتا کہ ”وَكُنْتُ مِمَّنْ أَهْلُ بِعُمْرَةٍ“ سے مراد وہ عمرہ ہے، جس کا احرام حج کو فسخ کرنے کے بعد باندھا تھا، کیونکہ اگر یہ احرام، فسخ حج کے بعد کا احرام ہوتا، تو پھر ”وَكُنْتُ مِمَّنْ أَهْلُ بِعُمْرَةٍ“ اور ”مَنْ أَهْلُ بِحَجٍّ“ میں تقابل کیسے درست ہوتا؟ نیز اس حدیث سے بھی زیادہ واضح الفاظ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت کے ہیں (۱)، جس میں ہے: ”وَأَقْبَلْتُ عَائِشَةَ بِعُمْرَةٍ“ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا عمرے کے احرام کے ساتھ آئیں۔

تیسری وجہ

تیسری وجہ یہ ہے کہ جن لوگوں نے حج کا احرام باندھا ہوا تھا، تو انہوں نے حکم ملنے کے بعد اپنے اپنے احرام حج کو افعال عمرہ کے ذریعہ فسخ کیا تھا، تو اس موقع پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا تو حیض والی تھیں، پھر آخر انہوں نے اپنے احرام حج (اگر احرام حج تسلیم کیا جائے) کو کیسے فسخ کیا ہوگا؟ کیونکہ وہ تو حیض کی وجہ سے افعال عمرہ کی ادائیگی سے قاصر تھیں۔

لہذا حقیقت جس سے عدول نہیں کیا جاسکتا، یہی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ابتداءً عمرہ کا احرام باندھے ہوئے تھیں، کما قال بہ الجمهور۔

جمہور کا آپس میں اختلاف

اگرچہ آگے چل کر جمہور کا آپس میں اختلاف ہے کہ آیا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرے کا احرام فسخ کر کے حج کا احرام باندھا تھا، یا اسی احرام پر احرام حج کو داخل کر کے قارنہ ہو گئی تھیں؟ (۲) چنانچہ حضرات حنفیہ رحمہم اللہ پہلے قول کے قائل ہیں اور حضرات ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ دوسرے قول کے، اور یہ اختلاف دراصل ایک

(۱) رواہ الإمام مسلم في كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران الخ،

رقم الحديث: ۲۹۳۷

(۲) أوجز المسالك: ۸/۴۰۲، ۴۰۳

دوسرے اختلاف پر مبنی ہے، وہ یہ کہ حضرات حنفیہ رحمہم اللہ کے نزدیک قارن، عمرہ اور حج دونوں کے افعال الگ الگ اور مستقل ادا کرتا ہے، تو چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ وقتِ حج سے پہلے عمرے کے افعال ادا کر سکیں، لامحالہ انہیں عمرہ فسخ کر کے حج کا احرام باندھنا پڑا اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ عمرے کے افعال حج کے افعال میں داخل ہو جائیں گے، چونکہ حج سے پہلے وہ عمرے کے افعال ادا نہیں کر سکتی تھیں، اس بناء پر ان کے لیے گنجائش تھی کہ وہ عمرے کے احرام پر حج کا احرام باندھ لیں۔ (۱)

مستدلات احناف

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ نے اپنے اس مدعا پر کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرہ فسخ کر دیا تھا، کئی وجوہ سے استدلال کیا ہے۔

ایک یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا: ”دعي عمرتك“ کہ اپنے عمرے کو چھوڑ دو۔ (۲)

دوسری وجہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا تھا: ”امتشطي وانقضي رأسك“ (۳) کہ اپنا سر کھول کر کنگھی کر لو۔ ظاہر ہے کہ حالتِ احرام میں کنگھی کرنا جائز نہیں، کیونکہ بالوں کے جھڑنے کا اندیشہ ہے۔ اب اس مقام پر یہ تاویل کرنا کہ کنگھی اس طرح کرو کہ سر کے بال نہ ٹوٹیں، نہایت ضعیف تاویل اور ظاہر حدیث کے خلاف ہے، اس لیے یقینی طور پر ”انقضي رأسك وامتشطي“ کو احرام عمرہ کے ختم کرنے سے کنایہ ماننا پڑے گا، کیونکہ احرام کی حالت میں نہ سر کھولا جاتا ہے اور نہ کنگھا کیا جاتا ہے اور اس تقدیر پر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مطلب یہ ہوگا کہ عمرے کا وقت تو نکل گیا، اس لیے اس کے احرام کو تو ختم کر دو اور حج کا احرام باندھ لو، اور احرام اس طرح بندھوایا کہ پہلے غسل کا حکم دیا، جیسا کہ ”سنن ابی داؤد“ کی روایت میں ہے، کیونکہ احرام میں غسل مسنون ہے، اسی طرح سر کے بال کھولنے اور کنگھا وغیرہ کرنے کا بھی حکم دیا، اور

(۱) أوجز المسالك: ۴۱۲/۸، لامع الدراري: ۲۰۹/۵

(۲) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب نقض المرأة شعرها عند غسل المحيض، رقم الحديث: ۳۱۷،

وكتاب العمرة، باب الاعتماد بعد الحج بغير هدي، رقم الحديث: ۱۷۸۶

(۳) المرجع السابق

ظاہر ہے کہ یہ تمام احکام اسی لیے دیئے گئے، کیونکہ عمرے کے احرام کو ختم کرانا مقصود تھا، اگر اسی احرام کو باقی رکھنا منظور ہوتا، تو سر کھولنے اور کنگھا کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ ایسی صورت تو تھی نہیں کہ اس چادر پر دوسری چادر باندھنا پڑتی ہو، بلکہ صرف نیت بدلنے کی ضرورت تھی، پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرے کا احرام ختم کرادیا، تو صاف سی بات ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا قارنہ نہ ہوئیں، بلکہ مفردہ ہو گئیں۔ معلوم نہیں کہ شوافع کس طرح عمرے کے احرام پر حج کے احرام کی بناء مانتے ہیں، جب کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرے سے باز رہنے کی ہدایت فرمائی تھی، جیسا کہ مندرجہ بالا مختلف الفاظ حدیث احرام عمرہ کو فسخ کرنے پر واضح دلالت کرتے ہیں۔ (۱)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عمرے کو چھورنے کا مفہوم یہ ہے کہ افعال عمرہ کو چھوڑ دو، اسی طرح ”لمسکي عن عمرتك“ سے متعلق تاویل کی گئی ہے کہ احرام تو بدستور باقی رہے، البتہ افعال مؤخر کرو۔ سوال یہ ہے کہ جب عمرہ طواف اور سعی کا نام ہے اور یہ دونوں افعال حج کے ساتھ ادا ہو گئے ہیں، تو پھر تاخیر کرانے کا مقصد؟ پھر جب حج کے ساتھ عمرے کے فرائض بھی ادا ہو گئے، تو عمرہ ہو گیا اور اسی بناء پر شوافع کے مذہب کے مطابق ان کو قارنہ قرار دیا گیا، اب الگ سے عمرہ کرا کر اس کو سابق عمرے کے لیے بدل قرار دینا کیا معنی رکھتا ہے، جب مبدل منہ موجود ہے، تو بدل کیسا؟ حضرات شوافع رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ عمرہ تو ہو گیا تھا، مگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اطمینان نہ تھا، ان کے اطمینان کی خاطر دوبارہ عمرہ کرا دیا۔ جواب یہ ہے کہ اگر یہی وجہ تھی، تو پھر ”مکان عمرتي التي نسكت“ کہنے کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس طرح قارنہ مان لیا جائے اور ایک طواف اور ایک سعی کو بھی کافی مان لیا جائے، تو پھر تو یہاں بلا ارادہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا عمل پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے موافق ہو گیا تھا، اس سے زیادہ مسرت اور خوشی ان کے لیے اور کیا ہو سکتی تھی کہ ان کا عمل، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے موافق ہو گیا، مگر حیرت کی بات ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی دلداری کی خاطر دوسرا عمرہ تو کرا دیتے ہیں، مگر یہ نہیں فرماتے کہ غم کیوں کرتی ہو، تم بھی تو میری مثل قارنہ ہو۔ (۲)

(۱) إيضاح البخاري: ۱۱۵/۱۱، ۱۱۶

(۲) إيضاح البخاري: ۱۱۶/۱۱

تیسری وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: ”ہذہ عمرتك مكان عمرتك“ (۱) کہ یہ تیرا عمرہ ہے اس عمرے کے جگہ۔

چوتھی وجہ یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا تھا: ”اعتمرت ولم اعتمر“ (۲) کہ تم لوگوں نے عمرہ کر لیا اور میں نے نہیں کیا۔

پانچویں وجہ یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پُر تاسف انداز میں فرماتی تھیں: ”أتنطلقون بحج وعمرۃ وأنطلق بحج؟“ (۳) کہ تم تو حج اور عمرہ دونوں کر کے واپس جاؤ اور میں صرف حج لے کر جاؤں؟ مسند احمد کے الفاظ جیسا کہ فتح الباری میں ہے، یہ ہیں: ”وأرجع بحجة ليس معها عمرۃ“ (۴) کہ اور میں صرف حج لے کر جاؤں جس کے ساتھ عمرہ نہ ہو۔ سوال یہ ہے کہ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں نہ فرمایا کہ اے عائشہ! میں بھی تیری مثل ہوں؟ کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اور بقول ائمہ ثلاثہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح قرآن کیا تھا، تو پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کیوں فرمایا کہ تم حج و عمرہ لے کر جاؤ اور میں صرف حج لے کر جاؤں؟ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں نہ فرمایا کہ جس طرح میرا قرآن ہے، اسی طرح تیرا بھی قرآن ہے؟ علاوہ ازیں بہت سی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرے کا احرام فسخ کر دیا تھا۔ (۵)

چنانچہ علامہ عابد سندھی رحمہ اللہ نے ”مسند أبي حنيفة برواية الحصكفي“ میں درج ذیل روایات ذکر ہیں:

۱- ”أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضي

الله عنها: أنها قدمت متمتعة وهي حائض، فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم

(۱) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب كيف تهل الحائض والنفساء، رقم الحديث: ۱۵۵۶

(۲) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب الحج على الرّخل، رقم الحديث: ۱۵۱۸

(۳) صحيح البخاري، كتاب التمني، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((لو استقبلت من أمري ما

استدبرت))، رقم الحديث: ۷۲۳۰

(۴) مسند الإمام أحمد، مسند عائشة رضي الله عنها، رقم الحديث: ۲۵۸۳۰

(۵) لامع الدراري: ۲۰۹/۵

فرفضت عمرتها واستأنفت الحج حتى إذا فرغت من حجها، أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تصدر إلى التنعيم مع أخيها عبدالرحمن.

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ وہ (مکہ) تمتع کی نیت سے تشریف لائی تھیں اور وہ حالت حیض میں تھیں، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں (عمرہ ترک کرنے کا) حکم دیا، پس اس حکم کی تعمیل میں انہوں نے عمرہ ختم کر دیا اور نئے سرے سے حج کا احرام باندھا، یہاں تک کہ پھر جب وہ حج سے فارغ ہو گئیں، تو انہیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ مقام تنعيم کی طرف اپنے بھائی عبدالرحمن کے ساتھ جائیں (اور ترک کردہ عمرے کی قضا کریں۔)“

۲- ”أبو حنيفة عن الهيثم عن رجل عن عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذبح لرفضها العمرة بقرة“.

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان (حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا) کے ترک عمرہ کی وجہ سے ایک گائے (بطور دم) ذبح کی تھی۔“

۳- ”أبو حنيفة عن عبد الملك عن ربعي بن حراش عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر برفضها العمرة دماً“.

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ترک عمرہ کے سبب دم ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔“

۴- ”أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: يا نبي الله! يصدر الناس بحجة وعمره، وأصدر بحجة“..... الحديث (۱)

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: اے اللہ کے

نبی! لوگ توج اور عمرہ دونوں کر کے لوٹیں اور میں صرف حج لے کر لوٹوں گی۔“ (چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حیض کی وجہ سے عمرہ نہیں کر پائی تھیں، اس لیے کچھ غمگین تھیں اور اسی غم کا اظہار انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حدیث میں فرمایا کہ کاش! وہ بھی حج اور عمرہ دونوں کی سعادت حاصل کر کے لوٹ سکیں۔)

ان چاروں مسند روایتوں میں تصریح ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرہ فسخ کر دیا تھا۔ نیز امام ابوداؤد رحمہ اللہ بھی اسی طرف مائل ہیں، کیونکہ انہوں نے اپنی ”سنن“ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قصہ پر درج ذیل ترجمہ قائم فرمایا ہے:

”باب المهلة بالعمرة تحيض فیدر کھا الحج فتنقض عمر تھا وتهل

بالحج، هل تقضي عمر تھا“.

اور پھر اس ترجمہ کے تحت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے احرام عمرہ کی روایت ذکر کی ہے۔ (۱) بعض حضرات نے ”تنطلقون بحجة وعمرة وأنطلق بحج“ میں یہ تاویل کی ہے کہ اس کا مطلب ہے: ”تنطلقون بحجة مفردة عن عمرة، وعمرة مفردة وأنطلق بحجة غير مفردة“ یعنی: تم سب توج اور عمرہ الگ الگ ادا کر کے لوٹو اور میں حج قرآن کر کے لوٹوں؟ لیکن یہ تاویل بعید ہونے کے علاوہ ظاہر حدیث کے بھی سراسر خلاف ہے۔ اگر حدیث کے ان الفاظ میں یہ تاویل تسلیم کر بھی لی جائے، تو بخاری کی روایت جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرماتی ہیں: ”کل أصحابك يرجع بحجة وعمرة غیری“ اس میں یہ تاویل نہیں چل سکتی، کیونکہ سب افراد حج افراد کے احرام میں نہیں تھے، بلکہ ان میں ایک جماعت حج قرآن کرنے والوں کی بھی تھی۔

نیز امام بخاری رحمہ اللہ نے قاسم اور اسود رحمہما اللہ سے روایت نقل کی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: ”یا رسول اللہ! یصدر الناس بنسکین وأصدر بنسک..... الحدیث“ (۲) یعنی: سب لوگ تو

(۱) رقم الكتاب: ۱۱، رقم الباب: ۸۰، رقم الحديث: ۱۹۹۵

(۲) رواه البخاري في كتاب العمرة، باب أجر العمرة على قدر النصب، رقم الحديث: ۱۷۸۷، ومسلم في

كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقرآن الخ، رقم الحديث: ۲۹۲۷

دونوں عبادتیں (حج اور عمرہ) لے کر واپس جائیں گے اور میں صرف ایک عبادت لے کر جاؤں گی، تو اس موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں نہ فرمایا: ”لأنك أيضا ترجع بنسكين“ یعنی: غم نہ کرو، تم بھی دونوں عبادتیں لے کر لوٹو گے۔ (۱)

اسی طرح قاسم رحمہ اللہ کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا: ((كوني في حجك عسى الله أن يرزقكها)) الحديث (۲) اب اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا قارنہ تھیں، تو پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ((عسى الله أن يرزقكها)) کے کیا معنی ہوں گے؟ اس لئے کہ ”عسی“ کا استعمال ان امور کے لیے ہوتا ہے، جو متوقع الوجود ہوں، یعنی: ان کا وجود میں آنا قریب کے زمانے میں متوقع ہو، جبکہ ان کو قارنہ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ حج اور عمرہ دونوں فی الحال موجود ہیں، نا کہ متوقع الوجود۔

اور ”كوني في حجك“ کا معنی ہے: كوني في انتظاره ورجائه ولا تيأس مني، چونکہ امر ”لا يقتضي الفور“ یعنی: فوراً تقاضا نہیں کرتا، اس لیے کوئی بعید نہیں کہ یہاں بھی تھوڑے وقت کے بعد تجدید احرام کا امر ہو، کیونکہ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرے کا احرام ترک کیا، تو اس کے کچھ وقت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں احرام حج باندھنے کا حکم فرمایا تھا۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب ”یرزقکھا“ میں ”ھا“ کو حج کی طرف راجع کریں (۳)، لیکن اگر سیاق حدیث کے موافق ضمیر کو ”عمرہ“ کی طرف راجع کریں اور ”عسی“ میں جو ترجی والامعنی ہے، وہ عمرے سے متعلق ہو، تب تو بالکل واضح دلالت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرہ فسخ کر دیا تھا۔ (۴)

علامہ سندھی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ”كوني في حجك“ کا ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حج کے احرام میں تھیں اور یہ اعتمار عائشہ رضی اللہ عنہا والی روایات کے خلاف ہے، مگر دونوں میں تطبیق ممکن ہے،

(۱) أوجز المسالك: ۴۱۴/۸، ۴۱۵

(۲) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب قول الله تعالى: ((الحج اشهر معلومت))، رقم الحديث: ۱۵۶۰

(۳) لامع الدراري: ۲۱۰/۵، ۲۱۱

(۴) لامع الدراري: ۲۱۱/۵، أوجز المسالك: ۴۱۵/۸

بائیں معنی کہ ”کونی فی حجک“ سے مراد ہو: ”کونی فیما هو المقصود بالخروج من الحج بنقض إحرام العمرة وتجديد الحج“ یعنی: مدینہ سے خروج سے جو مقصد حج تھا، عمرہ ترک کر کے اس کے افعال میں مشغول ہو جاؤ۔ (۱) واللہ اعلم۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مسئلہ اور اس کا جواب

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کی اپنے مدعا پر سب سے صریح دلیل مسلم کی روایت ہے، جس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا: ((يسعك طوافك لحجتيك وعمرتك)) (۲) تو اس میں دو باتیں ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی روایات، امام مسلم رحمہ اللہ کی روایات پر مقدم ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس پر مبنی ہے کہ شاید اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ یاد نہ آیا ہو کہ آپ رضی اللہ عنہا حیض کی وجہ سے طواف نہیں کر سکیں اور آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے انہیں عمرہ ختم کرنے کا حکم دیا تھا، جیسا کہ صحیح بخاری کی روایت میں (۳) ہے کہ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((وما طفت ليالي قدمنا مكة؟)) کیا تم نے طواف نہیں کیا جب ہم مکہ آئے؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ نہیں، تو اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا حیض کی وجہ سے طواف نہ کر سکنایا نہیں رہا تھا۔ (۴)

علامہ خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا قارنہ تھیں، تب بھی ہم حنفیہ کی رائے کو کوئی ضرر نہیں، اس لیے کہ مان لیا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حج و عمرہ

(۱) حاشیۃ السندی علی صحیح البخاری: ۲۰۹/۱، لامع الدراری: ۲۱۰/۵، ۲۱۱

(۲) رواہ الإمام مسلم في الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز لإفراد الحج والتمتع والقران الخ، رقم

الحديث: ۲۹۳۳

(۳) صحیح البخاری، کتاب الحج، باب التمتع والقران والإفراد بالحج وفسخ الحج لمن لم يكن معه هدي،

رقم الحديث: ۱۵۶۱

(۴) أوجز المسالك: ۴۱۵/۸

دونوں کا ارادہ و قصد کیا تھا اور قارنہ تھیں، مگر پھر عمرے کا احرام ترک کر کے وہ مفردہ بالحج ہو گئی تھیں۔ (۱)

(فلما کنا بسرف حضت)

سرف: سین کے فتح اور راء کے کسرہ کے ساتھ، منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں (۲)۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ موضع سرف مکہ سے تقریباً دس میل کے فاصلہ پر واقع ہے (۳)۔ علامہ عینی رحمہ اللہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا اور ۹، ۷ اور ۶ میل والے اقوال کو ”قیل“ کے ساتھ ذکر کیا (۴)۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ”سرف“ مکہ سے چھ میل، یا سترہ میل، یا بارہ میل کے فاصلہ پر واقع ایک جگہ کا نام ہے اور پھر سترہ میل اور بارہ میل کے قول کے غیر صحیح قرار دیا۔ (۵)

مقام ”سرف“ کے عجائبات میں سے ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء میں اسی جگہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا، واپسی پر اسی جگہ ان کی رخصتی ہوئی اور جس درخت کے نیچے رخصتی ہوئی، وہیں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی تدفین بھی ہوئی۔ (۶)

امام نووی رحمہ اللہ نے ابن حزم ظاہریؒ سے نقل کیا ہے کہ حیض کا آغاز ۳ رزی الحجہ کو بروز ہفتہ ہوا تھا۔ (۷)

(فدخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أبكي)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس خوف سے رو رہی تھیں کہ ان کا حج فوت ہو جائے گا۔ (۸)

(۱) بذل المجہود: ۱۱۲/۷

(۲) فتح الباری: ۵۲۸/۱، عمدۃ القاری: ۳۸۱/۳، شرح الکرمانی: ۱۵۸/۳، المنہاج للنووی: ۳۸۲/۸،

إرشاد الساری: ۵۳۴/۱، تحفۃ الباری: ۲۴۱/۱

(۳) فتح الباری: ۵۲۸/۱

(۴) عمدۃ القاری: ۳۸۱/۳

(۵) مرقاة المفاتیح: ۴۹۲/۵

(۶) حجة الوداع و عمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۵۸، بذل المجہود: ۱۱۲/۷

(۷) المنہاج للنووی المعروف بشرح النووی: ۳۹۴/۸

(۸) مرقاة المفاتیح: ۴۹۲/۵

(فقال: مالک أنفست؟)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ امام خطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”اصل اس کلمہ کی نفس بمعنی ”دم“ ہے، مگر اہل لغت نے بناءً فعل (صیغہ) کے لحاظ سے دونوں میں، یعنی: حیض ونفاس میں فرق کیا ہے اور وہ یہ کہ حیض کے لیے ”نَفِست المرأة“ (نون کے فتح کے ساتھ) بولتے ہیں اور ولادت کے لیے ”نَفِست المرأة“ (نون کے ضمہ کے ساتھ) بولتے ہیں۔“

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی قول بہت سے اہل لغت کا ہے، البتہ ابو حاتم رحمہ اللہ نے اصمعی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ ”نَفِست“ (نون کے ضمہ کے ساتھ) حیض ونفاس دونوں کے لیے بولا جاتا ہے (۱)، جبکہ امام نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ابو حاتم رحمہ اللہ نے اصمعی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہ لفظ نون کے فتح کے ساتھ اور نون کے ضمہ کے ساتھ دونوں طرح حیض ونفاس میں استعمال کیا جاتا ہے۔ (۲)

گویا امام اصمعی رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ یہ لفظ ”نَفِست“ (صیغہ مجہول کے ساتھ) حیض ونفاس دونوں معنوں میں استعمال کیا جاسکتا ہے اور ”نَفِست“ (معروف صیغہ کے ساتھ) صرف حیض کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور دوسری روایت یہ ہے کہ یہ لفظ معروف و مجہول دونوں طرح حیض ونفاس دونوں معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

نیز خود امام نووی رحمہ اللہ نے اس لفظ کو نون کے فتح اور فاء کے کسرہ کے ساتھ نقل کیا ہے اور اس کے بعد فرمایا ہے کہ روایت میں یہی معروف، صحیح اور لغت میں مشہور ہے کہ ”نَفِست“ (نون کے فتح کے ساتھ) حیض کے معنی میں ہے اور ولادت کے لیے ”نَفِست“ (نون کے ضمہ کے ساتھ) بولا جاتا ہے (۳)۔ ابو عبیدہ ہروی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ولادت کے لیے تو دونوں طرح مستعمل ہے اور حیض کے لیے فقط نون کے فتح کے ساتھ۔ (۴)

(۱) فتح الباری: ۵۳۱/۱

(۲) المنہاج للنووی المعروف بشرح النووی: ۱۹۷/۳

(۳) حوالہ بالا

(۴) المنہاج للنووی المعروف بشرح النووی: ۱۹۷/۳، عمدة القاری: ۳۸۱/۳، تحفة الباری: ۲۴۱/۱

شرح الکرمانی: ۱۵۹/۳

بہر حال یہ لفظ ”نفس“ سے ماخوذ ہے، جس سے معنی لغت میں ”دم“ کے ہیں اور حیض و نفاس دونوں کو ”نفس“ لغوی معنی کے اعتبار سے کہتے ہیں (۱)۔ نیز ہماری اس (بخاری کی) روایت میں یہ لفظ نون کے فتح اور ضمہ دونوں طرح ثابت ہے۔ (۲)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حیض کی شکایت کس دن کی؟

اتنی بات تو متعین ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حیض کا آغاز ۳ ذی الحجہ کو موضع سرف میں ہوا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت ۳ ذی الحجہ کو موضع سرف میں کی، یا یوم الترویہ یعنی: آٹھ ذی الحجہ کو کسی اور مقام پر کی؟ تو اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ موضع سرف میں شکایت کی اور اسی پر علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے جزم کیا ہے، جب کہ صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ (۳) کی روایت کا مقتضی یہ ہے کہ یوم الترویہ میں شکایت کی (۴) اور اسی طرف علامہ قسطلانی رحمہ اللہ کا میلان ہے۔ (۵)

لیکن دو حقیقت ان روایات میں تعارض نہیں، کیونکہ جب موضع سرف میں حیض کا آغاز ہوا، تو پہلے وہاں شکایت کی، پھر جب یوم الترویہ، آٹھ ذی الحجہ کو منی کے لیے روانگی شروع ہوئی، تو آپ رضی اللہ عنہا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی ماہواری کی دوبارہ شکایت کی، کیونکہ حج کا عمل شروع ہونے والا تھا، جس کی وجہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو یہ خطرہ لاحق ہوا کہ کہیں میرا حج بھی فوت نہ ہو جائے۔

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحیح مسلم ہی میں (۶) حضرت عروہ رحمہ اللہ کے طریق سے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ماہواری

(۱) شرح الکرمانی: ۱۵۹/۳

(۲) فتح الباری: ۵۳۱/۱

(۳) صحیح مسلم، کتاب الحج، باب وجوہ الإحرام الخ، رقم الحدیث: ۲۹۳۷

(۴) فتح الباری: ۷۷۵/۳، عمدة القاری: ۱۷۲/۱۰، شرح الکرمانی: ۳۷۳/۳، فتح الملہم: ۲۷/۶،

أوجز المسالك: ۴۰۹/۸، بذل المجہود: ۱۱۲/۷

(۵) إرشاد الساری: ۳۱۰/۴

(۶) صحیح مسلم، کتاب الحج، باب وجوہ الإحرام الخ، رقم الحدیث: ۲۹۱۱

کی شکایت یوم عرفہ، یعنی: ۹ ذی الحجہ میں کی، ایسے ہی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ لیلہ عرفہ، یعنی: عرفہ کی رات کو شکایت کی۔ (۱) یوں اختلاف روایات ۴ تک جا پہنچتا ہے:

۱- ۳ ذی الحجہ موضع سرف۔

۲- یوم الترویہ (آٹھ ذی الحجہ)۔

۳- یوم عرفہ۔

۴- لیلہ عرفہ (۲)۔

موضع طہر میں اختلاف

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے موضع طہر میں بھی اختلاف ہے کہ وہ کہاں اور کب پاک ہوئیں؟ چنانچہ بعض کا قول ہے کہ عرفہ کے دن پاک ہوئیں، جیسا کہ مجاہد رحمہ اللہ سے مروی ہے، (جب کہ عروہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اسی حالت (حیض) میں عرفہ کا دن آگیا تھا (۳)۔ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں اور علامہ ابن حزم رحمہ اللہ نے انہیں دو مختلف معنوں پر محمول کیا ہے، چنانچہ حضرت مجاہد رحمہ اللہ کی روایت میں طہر عرفہ سے مراد وقوف عرفہ کے لیے غسل کرنا ہے، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: تطہرت بعرفہ، اور ”تطہر“ غیر طہر ہے (اور حضرت قاسم رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ یوم النحر میں طہر واقع ہوا (۴)، اسی طرح علامہ نووی رحمہ اللہ نے ابن حزم رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ ان کا طہر یوم النحر میں بروز ہفتہ ہوا تھا۔ (۵)

علامہ زرقانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ طوافِ افاضہ (طواف زیارت)

(۱) صحیح مسلم، کتاب الحج، باب وجوہ الإحرام الخ، رقم الحدیث: ۲۹۱۲

(۲) أوجز المسالك: ۴۰۹/۸

(۳) صحیح مسلم، کتاب الحج، باب وجوہ الإحرام الخ، رقم الحدیث: ۲۹۳۴، ۲۹۱۱

(۴) صحیح مسلم، کتاب الحج، باب وجوہ الإحرام الخ، رقم الحدیث: ۲۹۱۹

(۵) زاد المعاد: ۱۷۶/۲، ۱۷۷، شرح الزرقانی علی المؤطا: ۳۷۵/۲، فتح الباری: ۷۷۶/۳، أوجز

المسالك: ۴۲۸/۸، بذل المجہود: ۱۱۲/۷، ۱۱۳، فتح الملہم: ۲۷/۶، المنہاج للنووی: ۳۹۴/۴

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یوم النحر میں کیا تھا، باقی حضرت مجاہد اور حضرت قاسم رحمہما اللہ کی روایتوں میں یوں تطبیق دی جاسکتی ہے کہ دم تو عرفہ کے دن ہی منقطع ہوا تھا، مگر طہر منیٰ میں آکر دیکھا۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ان مختلف روایتوں میں یوں تطبیق دیتے ہیں کہ عرفہ میں انہوں نے طہر دیکھا، لیکن منیٰ آنے سے پہلے غسل کا موقع نہ ہوا، یا پھر یہ کہ خون عرفہ میں منقطع ہو چکا تھا، مگر طہر منیٰ میں آکر دیکھا، وہذا اولیٰ۔ (۲)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سنن ابی داؤد میں ”کتاب المناسک“ (۳) کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بطحاء کی رات پاک ہوئیں اور اس کی سند بھی صحیح ہے (۴)، مگر ابن حزم رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہ روایت منکر ہے۔ (۵)

شیخ زکریا رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ اس (سنن ابی داؤد کی) روایت میں ناقل سے تصحیف ہوئی ہے، صحیح داؤد حالیہ کے اضافہ کے ساتھ ہے، یعنی: بطحاء کی رات آئی، درانحالیکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پاک ہو چکی تھیں، چنانچہ ”سنن ابی داؤد“ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: ”فلما كانت لیلة بطحاء وطهرت عائشة“ (۶) (ترجمہ: جب بطحاء کی رات آئی درانحالیکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پاک ہو چکی تھیں)۔ (۷)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”سنن ابی داؤد“ کی اس روایت کو حماد بن سلمہ کے علاوہ حماد بن زید اور وہیب بن خالد نے بھی روایت کیا ہے (۸)، مگر ان روایتوں میں یہ جملہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

(۱) شرح الزرقانی علی المؤطا: ۳۷۵/۲

(۲) فتح الباری: ۷۷۶/۳

(۳) سنن أبی داود، کتاب المناسک، باب فی إفراد الحج، رقم الحدیث: ۱۷۷۸۔

(۴) زاد المعاد: ۱۷۷/۲

(۵) زاد المعاد: ۱۷۷/۲

(۶) سنن أبی داود، کتاب المناسک، باب فی إفراد الحج، رقم الحدیث: ۱۷۸۲

(۷) حجة الوداع وعمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۶۱، ۶۲

(۸) سنن أبی داود، کتاب المناسک، باب فی إفراد الحج، رقم الحدیث: ۱۷۷۸

بطحاء کی رات پاک ہوئیں، موجود نہیں ہے۔

نیز درج ذیل وجوہات کی بناء پر بھی حماد بن زید اور ان کے ساتھیوں کی روایت حماد بن سلمہ کی روایت سے مقدم ہوگی۔

۱- حماد بن زید، حماد بن سلمہ کی نسبت احفظ واثبت ہیں۔

۲- حماد بن زید وغیرہ کی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا خود اپنے بارے میں خبر دے رہی ہیں، جبکہ حماد بن سلمہ کی روایت میں ان کے بارے میں کوئی اور خبر دے رہا ہے۔

۳- امام زہری رحمہ اللہ نے ”عروۃ عن عائشہ رضی اللہ عنہا“ کے طریق سے روایت نقل کی ہے، جس میں ہے کہ: ”فلم أزل حائضا حتی کان یوم عرفة“ (ترجمہ: میں حالت حیض میں رہی، یہاں تک کہ عرفہ کا دن آگیا) یہی وہ غایت ہے، جسے حضرت قاسم اور امام مجاہد رحمہما اللہ نے بیان کیا، البتہ صرف اتنا فرق ہے کہ امام مجاہد رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے طہر عرفہ کو بیان کیا اور حضرت قاسم رحمہ اللہ نے یوم النحر کو روایت کیا۔ (۱)

(إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ)

اللہ تعالیٰ نے حیض کو بنات آدم پر مقدر کر دیا ہے اور اس میں حضرت حواء علیہا السلام بھی داخل ہیں، کیونکہ جب انہوں نے شجرہ ممنوعہ کا پھل کھایا، تو اس نے حضرت حواء علیہا السلام کو خون آلود کر دیا، اس پر اللہ تعالیٰ نے حضرت حواء علیہا السلام سے فرمایا کہ جب اس شجرہ ممنوعہ نے تمہیں خود آلود کیا ہے، تو ہم بھی تمہیں اور تمہاری بیٹیوں کو قیامت تک خون آلود کریں گے، پس اسی وقت سے اللہ تعالیٰ نے تمام بنات آدم پر ماں حواء علیہا السلام کی تبعیت میں حیض کو مقدر کر دیا ہے۔ (۲)

”ہذا“ سے حیض کی طرف اشارہ ہے اور ”امر“ شے کے معنی میں ہے۔ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایت میں ”امر“ کا لفظ ہے اور ترجمہ میں لفظ ”شے“ مذکور ہے، تو یہ یا تو نقل حدیث بالمعنی کے قبیل سے

(۱) زاد المعاد: ۱۷۷/۲

(۲) مرقاة المفاتیح: ۴۹۲/۵

ہے اور یا پھر دونوں لفظ ثابت ہیں۔ (۱)

اس پر علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یوں احتمال بیان کرنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ دونوں لفظوں کا ثابت ہونا متعین ہے۔ (۲)

نیز ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے تسلی ہے، کیونکہ ”البلیۃ إذا عمت طابت“ کہ جب کوئی مصیبت عام ہو، تو اُسے سہنا آسان ہو جاتا ہے۔ (۳)

(فاقضي ما يقضي الحاج)

یہاں قضاء، اداء کے معنی میں ہے، کیونکہ لفظ قضاء، ادا کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے (۴)، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ أي: إذا أدیت. (۵)

(غير ألا تطوفي بالبيت)

لفظ ”غیر“ منصوب ہے۔ اس جملہ پر اشکال ہوتا ہے کہ اس کی تقدیری عبارت ”غیر عدم الطواف“ بنتی ہے، جو کہ درست نہیں، اسلئے کہ مقصود اس کی نفی یعنی: طواف ہے، نا کہ عدم طواف؟ جواب یہ ہے کہ اس جملہ میں ”لا“ زائدہ ہے اور تطوفی ”أن“ تائبہ کی وجہ سے منصوب ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ”أن“ کو مخففة من المثقلة قرار دیا جائے اور ”تطوفی“ کو لائے نہی کی وجہ سے مجزوم قرار دیا جائے، تو اس طرح سے بھی یہ اشکال رفع ہو جائے گا اور اس دوسری صورت میں معنی یہ ہوں گے: ”لا تطوفی مادمت حائضاً“ کہ تم جب تک حیض کی حالت میں رہو، طواف مت کرنا۔ (۶)

(۱) شرح الکرمانی: ۱۵۹/۳، عمدة القاری: ۳۸۱/۳

(۲) عمدة القاری: ۳۸۱/۳

(۳) مرقاة المفاتیح: ۴۹۲/۵

(۴) عمدة القاری: ۳۸۱/۳، فتح الباری: ۵۲۸/۱، شرح الکرمانی: ۱۵۹/۳، عمدة القاری: ۳۸۱/۳

(۵) عمدة القاری: ۳۸۱/۳

(۶) شرح الکرمانی: ۱۵۹/۳، إرشاد الساری: ۵۳۴/۱، عمدة القاری: ۳۸۱/۳

حائضہ کے لیے طواف کی ممانعت اور اس کی علت میں اختلاف فقہاء

علامہ نووی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی میں اس بات کی دلیل ہے کہ حائضہ طواف نہیں کر سکتی اور اس پر سب کا اتفاق ہے، مگر طواف کے لیے طہارت کے شرط ہونے یا نہ ہونے کے سلسلے میں ائمہ کے اختلاف کے پیش نظر اس حکم (حائضہ کے لیے طواف کو ممنوع قرار دینے) کی علت میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ طواف کے لیے طہارت شرط ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک طواف کے لیے طہارت شرط نہیں، لہذا جمہور رحمہم اللہ کے مذہب کے موافق اس حکم کی علت حائضہ میں شرط طہارت کا نہ پایا جاتا ہے اور امام صاحب رحمہ اللہ کے مذہب کے موافق اس حکم کی علت یہ ہے کہ حائضہ کے لیے مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے اور بیت اللہ مسجد میں ہے، اس لیے وہ طواف نہیں کر سکتی۔ (۱)

علامہ کا سانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احناف (کثر اللہ سوادہم) کے نزدیک طواف کے لیے حدیث، جنابت اور حیض و نفاس سے طہارت شرط نہیں اور نہ ہی فرض ہے، بلکہ واجب ہے، اسی لئے اگر کسی نے بغیر طہارت کے طواف کیا، تو طواف تو ہو جائے گا، مگر ترک واجب کی وجہ سے اعادہ لازم ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف کو نماز قرار دیا، چنانچہ حدیث میں ہے کہ: ”الطواف صلاة“ (۲) (طواف نماز ہے)، لہذا جب طواف نماز ہے، تو نماز کی طرح طواف بھی بغیر طہارت کے نہیں ہوگا۔

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ کی دلیل قرآن پاک کی یہ آیت ہے: ﴿وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (حج: ۲۹) کہ جس میں اللہ رب العزت نے مطلقاً طواف کا حکم فرمایا ہے، طہارت وغیرہ کی کوئی شرط نہیں، اب اس مطلق حکم کو خبر واحد کے ذریعہ مقید کرنا درست نہیں ہوگا، کیونکہ یہ نص پر خبر واحد کے ذریعہ زیادتی کرنا ہے اور یہ جائز نہیں، بلکہ اس حدیث کو تشبیہ پر محمول کریں گے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ﴾ (أحزاب: ۶) أي: كما مهاتهم، تو ایسے ہی حدیث کا معنی ہوگا: ”الطواف كالصلاة“ کہ طواف نماز کی طرح

(۱) المنهاج للنووي المعروف بشرح النووي: ۳۸۲/۸، عمدة القاري: ۲۶۴/۹، فتح الملهم: ۳۱/۶

(۲) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الحج، باب إقلال الكلام لغير ذكر الله في الطواف: ۱۳۸/۵ رقم

ہے اور یہ تشبیہ فی بعض الوجوہ ہوگی، کیونکہ کلام تشبیہ میں عموم نہیں ہوتا، لہذا تشبیہ ثواب میں ہوگی، یا پھر اصل فرضیت میں، اور یا پھر ہم یہ کہیں کہ طواف نماز کے مشابہ ہے، حقیقتاً نماز نہیں، تو اس حیثیت سے طواف کے لیے طہارت شرط یا فرض نہیں ہوگی، کیونکہ یہ حقیقتاً نماز نہیں، لیکن اس حیثیت سے کہ یہ نماز کے مشابہ ہے، اس کے لیے طہارت کو واجب قرار دیں گے، تاکہ قدر ممکن دونوں دلیلوں، یعنی: قرآن و سنت پر عمل ہو سکے۔ (۱)

احناف کی ذکر کردہ علت پر اعتراض اور اس کا جواب

سابق میں ذکر کردہ حکم کی جو علت حضرات حنفیہ نے بیان فرمائی کہ چونکہ طواف بیت اللہ مسجد میں ہوتا ہے اور حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی، اس لیے طواف بھی نہیں کر سکتی، اس علت پر علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ علت قاصرہ ہے، کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ اگر کوئی عورت ہمت کر کے مسجد کے باہر باہر سے طواف کر لے، تو احناف کے نزدیک اس کا طواف ہو جائے، حالانکہ اس طرح سے طواف ادا نہیں ہوتا (کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے علی الاطلاق ”ألا تطوفی بالبیت“ فرمایا ہے)؟ اس اشکال کے جواب میں علامہ خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ احناف کی بیان کردہ علت قاصرہ نہیں، اس لیے کہ خارج مسجد بیت اللہ کا طواف سرے سے جائز ہی نہیں، کیونکہ صحت طواف کے لیے یہ شرط بھی ہے کہ مسجد کے اندر ہو، چنانچہ ذیل میں چند عبارات ذکر کی جاتی ہیں، جن سے واضح ہوتا ہے کہ صحت طواف کے لیے ضروری ہے کہ وہ مسجد کے اندر ہو۔ (۲)

۱- فی البدائع: ”ولو طاف حول المسجد وبينه وبين البيت حيطان المسجد، لم يعجز؛

لأن حيطان المسجد حاضرة، فلم يطف بالبیت لعدم الطواف حوله، بل طاف بالمسجد لوجود الطواف حوله، لا حول البیت ولأنه لو جاز الطواف حول المسجد مع حيلولة حيطان المسجد،

لجاز حول مكة والحرم، وذا لا يجوز، كذا هذا“۔ (۳)

یعنی: ”اگر کسی نے (بیت اللہ کے بجائے) مسجد کے ارد گرد کا طواف کیا، جب کہ اس شخص کے اور بیت

(۱) بدائع الصنائع: ۳/۶۹، ۷۱

(۲) بذل المجہود: ۷/۱۰۷

(۳) بدائع الصنائع: ۳/۷۶

اللہ کے درمیان مسجد کی دیواریں حائل تھیں، تو ایسا طواف جائز نہیں، کیونکہ درمیان میں مسجد کی دیواریں حائل ہیں، جس کی وجہ سے اس شخص نے درحقیقت بیت اللہ کا طواف نہیں کیا، بلکہ مسجد کا طواف کیا ہے، کیونکہ اس نے مسجد کے ارد گرد چکر کاٹے ہیں۔ نیز اگر مسجد کے ارد گرد کا طواف کرنا جائز ہوتا، باوجودیکہ درمیان میں مسجد کی دیواریں بھی حائل ہوں، تو پھر مکہ اور حرم مکہ کے ارد گرد کا طواف کرنے سے بھی طواف ہو جاتا، اور چونکہ اس طرح کرنے سے طواف نہیں ہوتا، لہذا اُس طرح یعنی: مسجد کے ارد گرد کا طواف کرنے سے بھی طواف نہیں ہوگا۔“

۲۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ولو طاف خارج المسجد فمع وجود الجدران لا يصح

إجماعاً، وأما إذا كان جدرانه منهدمة، فكذا عند عامة العلماء خلافاً لمن لم يعتد بخلافه“۔ (۱)

یعنی: ”اگر کسی نے مسجد کے باہر سے طواف کیا، تو درمیان میں مسجد کی دیواروں کے ہونے کی وجہ سے بالاجماع طواف صحیح نہیں ہوگا، اور اگر مسجد کی دیواریں منہدم ہوں، تو تب بھی تمام علماء کے نزدیک طواف صحیح نہیں ہوگا، برخلاف ان لوگوں کے کہ جن کا اختلاف کرنا کسی شمار میں نہیں۔“

نیز علامہ سہارنپوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس باب میں آخری حد یہ ہے کہ دونوں چیزیں طواف کے لیے شرط ہیں، یعنی: مکان طواف (مسجد) بھی اور طہارت بھی، اگر کوئی ایک شرط بھی نہ پائی گئی، تو طواف جائز نہیں ہوگا، اس لیے کوئی علت قاصر نہیں۔ (۲)

(قالت: وضحي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نسائه بالبقر)

گائے قربانی کی تھی یا ہدی کی؟

امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں اور ”كتاب الأضاحي“ میں (۳)، اسی طرح امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی اس روایت کو ”ابن عيينة عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها“ کے طریق سے انہی الفاظ ”ضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم“ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (۴) امام مسلم رحمہ

(۱) شرح لباب المناسك: ۱۶۷

(۲) بذل المجهود: ۱۰۸/۷

(۳) صحيح البخاري، كتاب الأضاحي، باب الأضحية للمسافر والنساء، رقم الحديث: ۵۵۴۸

(۴) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام الخ، رقم الحديث: ۲۹۱۸

اللہ نے اس روایت کو ”عبدالعزيز بن أبي سلمة الماجشون عن عبدالرحمن“ کے طریق سے بھی ذکر کیا ہے، مگر اس روایت میں ”ضحیٰ“ کے بجائے ”أهدى“ کے الفاظ ہیں۔ (۱)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے ہدیٰ ہونے کو رائج قرار دیا، چنانچہ ابن حزم رحمہ اللہ پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ حاجی کے لیے ہدیٰ کے ساتھ قربانی بھی مشروع ہے، لیکن (علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ) صحیح یہ ہے کہ حاجی کے لئے ”ہدیٰ“ ایسی ہی ہے، جیسے مقیم کے لیے اضحیہ (قربانی)، کیونکہ کسی سے منقول نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے بھی ہدیٰ اور اضحیہ میں جمع فرمایا ہو، بلکہ ان کی ہدیٰ ہی ان کی قربانی ہوا کرتی تھی۔ نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو منقول ہے کہ ”ضحی عن نسائه بالبقر“ تو درحقیقت یہ بھی ہدیٰ ہی ہے، مگر اس پر لفظ اضحیہ کا اطلاق کیا گیا ہے، کیونکہ ازواج مطہرات حج تمتع سے تھیں اور ان پر ہدیٰ لازم تھی، اس لیے جو گائے ان کی طرف سے ذبح کی گئی، وہ ہدیٰ ہی تھی، جو ان پر لازم تھی۔ (۲)

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا خیال مختلف ہے۔ ”کتاب الحج“ میں ہدیٰ ہونے کو ترجیح دیتے ہوئے فرمایا کہ بظاہر یہ راویوں کا تصرف ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں تصریح ہے کہ یہ گائے ان ازواج کی طرف سے ذبح کی گئی، جنہوں نے عمرہ کیا تھا۔ اس سے ان لوگوں کی روایت کو تقویت ملتی ہے، جنہوں نے ہدیٰ کا لفظ روایت کیا ہے اور اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ یہ ہدیٰ تمتع کی تھی۔ (۳)

اور ”کتاب الأضاحی“ میں اضحیہ ہونے کو ترجیح دی، چنانچہ حدیث: ”ضحی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن أزواجه بالبقر“ کے تحت فرمایا: ”یہ روایت اس امر میں ظاہر ہے کہ ذبح مذکور اضحیہ تھا“۔ (۴)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث پر ”باب الأضحية للمسافر والنساء“ قائم کیا ہے، اسی طرح اس کے بعد ”باب من ذبح ضحية غيره“

(۱) رواہ الإمام مسلم في الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران الخ، رقم

الحديث: ۲۹۱۹

(۲) زاد المعاد: ۲/۲۶۳

(۳) فتح الباري: ۳/۷۰۳

(۴) فتح الباري: ۵/۱۰

قائم کیا ہے، تو یہ دونوں ابواب اس پر دلالت کرتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ بھی اس حدیث کو اضحیہ پر محمول کرتے ہیں۔ (۱)

لیکن من حیث الروایہ ہدی ہونا ہی رائج ہے، کیونکہ مستمعین پر ہدی لازم ہے اور ”سنن ابی داؤد“ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ یہ گائے ان ازواج کی طرف سے ذبح کی گئی، جنہوں نے عمرہ کیا تھا، لہذا ہدی ہونا ہی رائج ہے۔ (۲)

ہدی میں اشتراک

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی کئی ازواج مطہرات کی طرف سے ایک گائے ذبح کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہدایا اور اضاحی میں اشتراک جائز ہے اور یہی جمہور علماء امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ اشتراک ناجائز ہے، چنانچہ مؤطا میں امام مالک رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے بعض اہل علم سے سنا ہے کہ ایک بدنہ (اونٹ یا گائے) میں مرد اور عورت دونوں شریک نہ ہوں، بلکہ ہر ایک کو الگ بدنہ کی ہدی کرنی چاہئے۔ (۳)

علامہ احمد در ردیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہدی خواہ واجب ہو یا تطوع، اس میں اشتراک صحیح نہیں، نہ ذات میں اور نہ اجر میں۔ اگر دو افراد نے اشتراک کیا، تو دونوں کی ہدی جائز نہیں ہوئی۔
دسوقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”پس ہدی کا معاملہ قربانی سے مختلف ہے کہ قربانی کے اجر میں اشتراک صحیح ہے۔“ (۴)

بعض مالکیہ اور داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ ہدی تطوع میں اشتراک جائز ہے، صرف ہدی واجب میں اشتراک جائز نہیں (۵) اور ابن رشد مالکی رحمہ اللہ کے تفصیلی کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک رحمہ

(۱) أوجز المسالك: ۹۴/۸

(۲) کتاب المناسک، باب هدي البقر، رقم الحديث: ۱۷۵۱

(۳) المؤطا للإمام مالك، ص: ۴۰۹

(۴) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي: ۳۴۲/۲

(۵) فتح الباري: ۶۸۲/۳، أوجز المسالك: ۶۴۱/۷، كشف المغطاء عن وجه المؤطا، ص: ۴۰۹

اللہ کے نزدیک ہدی تطوع میں اشتراک جائز ہے، اور ہدی خواہ واجب ہو تطوع، اس میں اشتراک کے عدم جواز کے قول کو ابن قاسم کی روایت قرار دیا ہے۔ (۱)

حاصل یہ نکلا کہ امام مالک رحمہ اللہ سے دو روایتیں منقول ہیں، ابن قاسم کی روایت میں ہدی میں اشتراک مطلقاً ناجائز ہے، خواہ واجب ہو یا تطوع، نہ اشتراک فی الذات اور نہ اشتراک فی الاجر، جبکہ دوسری روایت یہ ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک ہدی تطوع میں اشتراک جائز ہے اور اضحیہ میں صرف اشتراک فی الاجر جائز ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے ابو جمرہ رحمہ اللہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ہدی کے بارے میں سوال کیا، تو انہوں نے فرمایا: ”فیہا جزور أو بقرة أو شاة أو شرك في دم“۔ (۲) یعنی: ”تمتع میں اونٹ، گائے یا بکری (کی قربانی واجب ہے) یا کسی قربانی (اونٹ اور گائے) میں شریک ہونا چاہئے“۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس کی شرح میں فرماتے ہیں کہ ”شرك“ (بکسر الشین وسکون الراء) کا مطلب یہ ہے کہ ہدی کے جانور میں اس طور پر شرکت کرنا کہ ایک جانور پوری جماعت کی طرف سے کافی ہو۔ یہ روایت صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی روایت کے موافق ہے (۳)، جس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے حج کے موقع پر یہ ارشاد فرمایا کہ وہ اونٹ اور گائے ایک ایک جانور میں سات سات افراد شریک ہو سکتے ہیں اور یہی امام شافعی اور جمہور رحمہم اللہ کا مذہب ہے، خواہ ہدی واجب ہو، یا ہدی تطوع اور چاہے تمام شرکاء کی نیت ثواب کی ہو، یا بعض کی ثواب کی اور بعض کی گوشت کی نیت ہو۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ شرکت کے لیے تمام شرکاء کا متقرب ہونا، یعنی: ثواب کی نیت کا ہونا شرط ہے، البتہ جہت قربت (دم تمتع، دم احصار، دم قران، دم جزاء الصيد) کا اتحاد شرط

(۱) بداية المجتهد: ۸۴/۴

(۲) کتاب الحج، باب: ((فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى)) رقم الحديث: ۱۶۸۸، أوجز

المسالك: ۶۴۰/۷

(۳) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد والحج والتمتع والقران الخ، رقم الحديث: ۲۹۴۰

نہیں، مگر پسندیدہ یہی ہے کہ جہتِ قربت بھی متحد ہو۔ امام زفر رحمہ اللہ نیتِ قربت کے ساتھ اتحادِ جہتِ قربت کو بھی شرط قرار دیتے ہیں۔

ابن عمر رضی اللہ عنہما کے حوالے سے مروی ہے کہ وہ ابتداءً اشتراک کے قائل نہیں تھے، مگر جب ان تک سنت (حدیث) پہنچی، تو انہوں نے رجوع کر لیا، چنانچہ مسند احمد (۱) کی روایت ہے کہ امام شعبی رحمہ اللہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ کیا اونٹ اور گائے سات کی طرف سے کافی ہو سکتی ہے؟ تو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جواباً فرمایا کہ کیا اس کی سات روحیں ہوتی ہیں؟ امام شعبی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ (نہیں، مگر) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کا خیال یہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ اور گائے کو سات افراد کی طرف سے مشروع قرار دیا ہے، اس پر ابن عمر رضی اللہ عنہما نے ایک شخص سے کہا کہ کیا یہ بات ایسے ہی ہے؟ تو اس نے کہا: جی ہاں! ابن عمر رضی اللہ عنہما فرمانے لگے: مجھے تو اس کا علم بھی نہیں! (۲)

امام موفق رحمہ اللہ ائمہ کے مذاہب کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ، امام مالک رحمہ اللہ کے قول کو رد کرتی ہے۔ (۳)

اس موقع پر قاضی اسماعیل مالکی رحمہ اللہ، امام مالک رحمہ اللہ کا دفاع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث اس وقت کا واقعہ ہے، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم مقام حدیبیہ میں محصور تھے اور محصر کی ہدی واجب نہیں ہوتی، بلکہ تطوع ہوتی ہے اور ہدی تطوع میں ایک روایت کے مطابق امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک اشتراک جائز ہے اور سابق میں ذکر کردہ حضرت ابو جمرہ رحمہ اللہ کی روایت (جو صحتِ اشتراک پر دال ہے) کے حوالے سے قاضی صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے دیگر ثقہ اصحاب نے ابو جمرہ کی مخالفت کی ہے، کیونکہ انہوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے

(۱) مسند الإمام أحمد، حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما: ۴۶۱/۳۸، رقم الحدیث: ۲۳۴۷۸، مؤسسة الرسالة، إسنادہ ضعیف لضعف مجالد بن سعید، لكن سلف بهذا الإسناد، برقم: ۱۴۵۹۳، إلا أن الشعبي قال فيه: حدثني جابر بن عبد الله: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سن الجزور والبقرة عن سبعة. وهو عن جابر صحيح، وروي عنه من غير هذا الطريق.

(۲) فتح الباری: ۶۸۲/۳، أوجز المسالك: ۶۴۰/۷

(۳) المغني لابن قدامة: ۲۹۵/۳

روایت کیا ہے کہ: ”أن ما استيسر من الهدى شاة“۔ (۱) یعنی: ”ہدی کا جو جانور بے سہولت میسر ہو جاتا ہے، وہ بکری ہے“ اور پھر ان اصحاب کی روایات کو اسانید صحیحہ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔ ایک اور حدیث ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ محمد بن سیرین رحمہ اللہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”ما كنت أرى أن دماً واحداً يقضي عن أكثر من واحد“ کہ ”میں نہیں سمجھتا کہ ایک جان (اور ایک خون)، ایک سے زیادہ افراد کی طرف سے کافی ہوگا۔“ (۲)

اس کے جواب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابو جمرہ اور دیگر اصحاب رحمہم اللہ کی روایات کے درمیان کوئی تعارض یا منافرت نہیں، کیونکہ ابو جمرہ رحمہ اللہ نے صرف اشتراک کے ذکر کا اضافہ کیا ہے، جو دیگر روایات نے نہیں کیا، باقی شاة، یعنی: بکری کے ذکر کرنے میں ان کی موافقت کی ہے، لہذا کوئی تعارض نہیں، اور جہاں تک تعلق ہے اس امر کا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے صرف ”شاة“ کے ذکر پر اکتفا کیوں کیا؟ تو اس کی وجہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ان لوگوں پر رد کرنا مقصود تھا، جو ہدی کو اہل اور بقر (اونٹ اور گائے) کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

باقی ابن سیرین رحمہ اللہ کی روایت منقطع ہے اور اگر متصل بھی ہوتی، تو اس کو اس پر محمول کیا جاتا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس بات کی خبر دی کہ وہ اجتہاد کی رو سے یہ نہیں سمجھتے تھے کہ ایک جانور ایک سے زیادہ کی طرف سے کافی ہو، مگر جب اشتراک کے صحیح ہونے کی حدیث ان تک پہنچی، تو انہوں نے اسی پر ابو جمرہ رحمہ اللہ کو فتویٰ بھی دیا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یوں اس طرح سے تمام روایات جمع ہو جاتی ہیں اور جمع بین الروایات بنسبت اس امر کے بہتر ہے کہ ایک ایسے شخص کی روایت کو مطعون کیا جائے، جس کی ثقاہت اور حدیث کے حجت ہونے پر علماء کا اجماع ہے اور وہ ہیں ابو جمرہ الضبعی رحمہ اللہ۔ (۳)

(۱) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الحج، باب من استيسر من الهدى: ۳۵/۵، رقم الحديث: ۸۸۹۴،

الموطأ للإمام مالك، كتاب الحج، باب من استيسر من الهدى: ۴۰۷

(۲) فتح الباري: ۳/۶۸۲

(۳) فتح الباري: ۳/۶۸۲

ایک جانور میں کتنے افراد شریک ہو سکتے ہیں؟

پھر قائلین اشتراک کے مابین اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ ایک جانور میں کتنے افراد شریک ہو سکتے ہیں۔ جمہور علماء رحمہم اللہ کے نزدیک ایک جانور (اونٹ یا گائے) میں سات تک افراد شریک ہو سکتے ہیں، جبکہ اسحاق بن راہویہ، ابن خزیمہ شافعی اور ایک روایت میں سعید بن المسیب رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ ایک جانور میں دس تک افراد شریک ہو سکتے ہیں (۱) اور یہی ابن حزم طاہری رحمہم اللہ کا مسلک ہے۔ (۲)

یہ حضرات درج ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں۔

۱- رافع بن خدیج رحمہم اللہ سے مروی ایک روایت میں ہے کہ: ”ثم عدل عشرة من الغنم بجزور“۔

(ترجمہ) ”پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دس بکریوں کو ایک اونٹ کے برابر قرار دیا۔“ (۳)

۲- حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں

ایک اونٹ دس کی طرف سے نحر فرمایا۔

علامہ ابن قیم رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت امام مسلم رحمہم اللہ کی شرط پر ہے، مگر انہوں نے اس

روایت کو ذکر نہیں فرمایا، بلکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وہ روایت ذکر فرمائی ہے، جس میں ہے کہ: ”أمرنا رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نشترك في الإبل والبقر كل سبعة منافي بدنة“۔ (ترجمہ) ”ہمیں حکم دیا

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ ہم میں سے سات سات افراد ایک بدنہ میں شریک ہوں۔“ (۴)

۳- مسند احمد کی روایت ہے: عن ابن عباس رضي الله عنهما: ”كنا مع النبي صلى الله عليه

وسلم في سفر، فحضر النحر، فذبحنا البقر عن سبعة والبعير عن عشرة“۔ (ترجمہ) ”ابن عباس رضی

اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ہم ایک سفر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے کہ اسی دوران عید الاضحیٰ آگئی، تو ہم

(۱) فتح الباری: ۶۸۲/۳، زاد المعاد: ۲۶۵/۲، أوجز المسالك: ۶۴۱/۷

(۲) المحلی بالآثار: ۱۵۷/۵، أوجز المسالك: ۶۴۱/۷

(۳) أخرجه البخاري في الشريعة، باب من عدل عشرة من الغنم بجزور، رقم الحديث: ۲۵۰۷، زاد المعاد:

نے گائے کو سات کی طرف سے اور اونٹ کو دس کی طرف سے ذبح کیا۔“ (۱)

۴- روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج کی جانب سے گائے کی قربانی کی تھی (۲)، جبکہ وہ نو تھیں، تو یہ روایت بھی اس بات کی دلیل ہے کہ سات سے زیادہ افراد، یعنی: دس تک شریک ہو سکتے ہیں۔ (۳)

حضرات جمہور رحمہم اللہ نے اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں۔ ایک جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء کا قصہ

ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ دس افراد کی شرکت والی روایات، دیگر روایات یعنی: سات افراد کی شرکت والی روایات کے مقابلے میں مرجوح ہیں، کیونکہ سات والی روایات تعداد میں بھی زیادہ ہیں اور صحت میں بھی فائق ہیں۔ بالفاظ دیگر سات افراد کی شرکت والی روایات مفصل بھی ہیں اور مصرح بھی ہیں، جبکہ وہ روایات جن سے ابن حزم رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے، مجمل ہیں، لہذا مفصل اور مصرح روایات ہی کو ترجیح ہوگی۔ (۴)

تیسرا جواب یہ ہے کہ غنائم میں ایک اونٹ کو دس افراد میں تقسیم کرنا مال غنیمت کی تقسیم کو برابر کرنے کے لیے تھا، جبکہ ہدایا میں سات تک افراد کی شرکت تقدیر شرعی پر مبنی ہے۔ (۵)

ایک گائے نو ازواج مطہرات کی طرف سے کیسی کافی ہوئی؟

نیز یہاں ایک مشہور اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ گائے ایک تھی اور ازواج مطہرات نو تھیں، تو ایک گائے

(۱) مسند بنی ہاشم، مسند عبد اللہ بن عباس: ۷۱۳/۱، رقم الحدیث: ۲۴۸۴، عالم الکتب، والترمذی

فی الحج، باب ماجاء فی الاشتراك فی البدنة والبقرة، رقم الحدیث: ۹۰۵، وفي الاضاحي، باب ماجاء فی

الاشترک فی الاضحیة، رقم الحدیث: ۱۵۰۱، والنسائي فی الضحایا، باب ماتجزئ عنه البدنة فی الضحایا،

رقم الحدیث: ۴۳۹۷، وابن ماجه فی الاضاحي، باب: عن کم تجزئ البدنة والبقرة، رقم الحدیث: ۳۱۳۱

(۲) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب الامر بالنفساء إذا نفسن، رقم الحدیث: ۲۹۴، زاد المعاد:

۲۶۵/۲

(۳) زاد المعاد: ۲۶۵/۲

(۴) زاد المعاد: ۲۶۵/۲

(۵) المرجع السابق

ان سب کی طرف سے کیسے کافی ہوگئی؟ (جیسا کہ ابن حزم رحمہ اللہ اس سے استدلال کرتے ہیں) کیونکہ جمہور کے مذہب پر ایک گائے نو کی طرف سے کافی نہیں ہو سکتی۔

علامہ خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ کی رائے

علامہ خلیل سہارنپوری رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ گائے تو سات ازواج ہی کی طرف سے تھی اور بقیہ کی طرف سے کچھ اور بکری وغیرہ کر دی گئی ہوگی۔ (۱)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک سب سے اچھا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی جانب سے الگ گائے ذبح کی تھی، جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے (۲) اور بقیہ ازواج کی طرف سے ایک گائے تھی، جیسا کہ ”سنن ابی داؤد“ کی روایات میں (۳) مذکور ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ان میں داخل نہیں تھیں، کیونکہ ”سنن ابی داؤد“ کی روایت کے الفاظ: ”ان ازواج کی طرف سے جنہوں نے عمرہ کیا تھا“ اس سے مانع ہیں، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہمارے نزدیک مفردہ باج تھیں، البتہ یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو خارج کر کے بھی تو ازواج مطہرات کی تعداد آٹھ ہوتی ہے؟ تو میرے نزدیک بعید نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی گائے میں شریک کر دیا ہو، کیونکہ انہوں نے اپنی باری حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو دے رکھی تھی۔ اس توجیہ کے مطابق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث پر شذوذ کا حکم لگانے کی بھی حاجت نہیں رہتی (۴)، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے شذوذ کا حکم لگایا ہے (۵)۔ حضرت

(۱) بذل المجہود: ۱۱۴/۷، أوجز المسالك: ۹۳/۸

(۲) رواہ الإمام مسلم فی الحج، باب جواز الاشتراك فی الهدی الخ، رقم الحدیث: ۳۱۹۱، ۳۱۹۲

(۳) رواہ الإمام أبو داود فی المناسک، باب فی ہدی البقر، رقم الحدیث: ۱۷۵۱

(۴) لامع الدراری: ۲۱۲/۵

(۵) فتح الباری: ۷۰۳/۳، لامع الدراری: ۲۱۲/۵

عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہ روایت جس پر شذوذ کا حکم لگایا ہے، عمار رضی رحمہ اللہ کے طریق سے مروی ہے، جس کے الفاظ درج ذیل ہیں: ”ذبح عنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم حججتنا بقرة بقرۃ“۔ (۱)
(ترجمہ) ”آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے حج والے سال ہماری جانب سے ایک ایک گائے ذبح کی تھی۔“
اس روایت کی مزید تفصیل آئندہ سطور میں آرہی ہے۔

علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے ان روایات پر خوب بسط سے لکھا ہے اور امام نسائی رحمہ اللہ کی اس روایت کو جو عمار رضی رحمہ اللہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، ترجیح دی ہے۔ (۲)

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو اس حدیث پر شذوذ کا حکم کیا ہے (۳)، اس پر علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے تعقب کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کا راوی ”عمار الدہنی“ صحیح مسلم اور سنن اربعہ کا راوی ہے، اس کی زیادتی مقبول ہوگی کہ جو لفظ دوسروں نے یاد نہیں رکھا، وہ اس نے یاد رکھا اور پھر اس راوی کی زیادتی دوسرے راویوں کے خلاف بھی نہیں، کیونکہ معمر کی روایت میں جو الفاظ ہیں کہ: ”ما ذبح إلا بقرة“ (ترجمہ) ”آپ نے صرف گائے ذبح کی“ اس سے مراد جنس ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اونٹ اور بکری کی قربانی نہیں کی، بلکہ صرف گائے کی قربانی کی تھی، اس لیے یہ اس صریح روایت کے خلاف نہیں، جس میں ہر ایک کی جانب سے گائے ذبح کرنے کا ذکر آتا ہے، اور شذوذ کا حکم تو تب کیا جاسکتا ہے جب دو روایتوں میں تطبیق ممکن نہ ہو اور یہاں ممکن ہے (۴)، لہذا اس تطبیق کے بعد یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ ”یونس عن الزہری عن عمرة عن عائشة رضي الله عنها“ کے طریق سے مروی روایت: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر عن أزواجه بقرة واحدة“ (۵) (ترجمہ) ”کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج کی طرف سے ایک گائے ذبح

(۱) السنن الكبرى للنسائي: ۴۵۲/۲، رقم الحديث: ۴۱۲۹، مسند أبي عوانة: ۳۱۸/۲، رقم الحديث: ۳۲۷۶

(۲) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية: ۴۳۵/۱۱، ۴۳۶

(۳) فتح الباري: ۷۰۳/۳

(۴) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية: ۴۳۵/۱۱، ۴۳۶، أوجز المسالك: ۹۱/۸

(۵) السنن الكبرى للنسائي: ۴۵۲/۲، رقم الحديث: ۴۱۲۷، ورواه أبو داود في المناسك، باب في هدي البقر، رقم الحديث: ۱۷۵۰، وابن ماجه في الأضاحي، باب عن كم تجزئ البدنة والبقرة، رقم الحديث:

فرمائی، ”کو معمر کی روایت: ”ما ذبح إلا بقرة“ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت: ”ذبح عمن اعتمر من نسائه في حجة الوداع بقرة بينهن“ (ترجمہ) ”کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر اپنی ان ازواج کی طرف سے جنہوں نے عمرہ کیا، ان کے درمیان ایک گائے ذبح فرمائی“ سے تقویت اور تائید نہیں ملتی، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا گمان ہے، کیونکہ مذکورہ تطبیق کے بعد یونس ”واحدة“ روایت کرنے میں متفرد ہو جاتے ہیں، جیسا کہ قاضی اسماعیل رحمہ اللہ نے بھی اس روایت پر شذوذ کا حکم لگایا ہے اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس بات کی صراحت نہیں کہ گائے کے علاوہ کچھ ذبح نہ فرمایا ہو (اگرچہ روایت سے ظاہر یہی ہوتا ہے) وگرنہ روایت صریحہ فی التعدد کے ساتھ تعارض لازم آئے گا۔ (۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے کلام اور اس پر علامہ زرقانی رحمہ اللہ کے رد کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ تردید مضبوط نہیں، اس لیے کہ عمار وہنی (جن کی روایت کو علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے ترجیح دی) اور یونس میں اختلاف ہوا ہے، تو ترجیح یونس کو ہوگی، اس لیے کہ عمار اگرچہ ثقہ ہیں، مگر یونس کے برابر نہیں ہو سکتے، کیونکہ یونس ثقہ بھی ہیں اور حافظ بھی ہیں۔ نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عمار بن معاویہ صدوق ہیں، مگر ان پر تشیع کا الزام بھی ہے۔

لہذا جب ان دو راویوں کا آپس میں بیان وحدت اور تعدد میں اختلاف ہوا، تو یونس کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

نیز ابوداؤد رحمہ اللہ اور منذری رحمہ اللہ نے بھی یونس کی روایت کو ذکر کیا ہے اور اس پر سکوت فرمایا ہے، اور یہ جو علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے کہا کہ عمار کی زیادتی معارض نہیں، تو یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ یونس کی روایت میں ”وحدت بقرة“ کی صراحت ہے، جس کی وجہ سے یونس رحمہ اللہ اور عمار وہنی رحمہ اللہ دونوں کی روایتوں میں جمع و توفیق ممکن نہیں، اور پھر معمر رحمہ اللہ نے یونس رحمہ اللہ کی متابعت بھی کی ہے اور یہ کہنا کہ معمر کی روایت میں جنس مراد ہے، غلط ہے، کیونکہ ”بقرة“ میں ”ة“ جنس اور وحدت میں فرق کرتی ہے اور وحدت پر دلالت کرتی ہے، لہذا ”بقرة“ سے جنس مراد لینا درست نہیں، چنانچہ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں (۲) کہ ”بقرة“ اور

(۱) أوجز المسالك: ۹۱/۸

(۲) عمدة القاري: ۳۸۲/۳

”بقر“ میں ”تمر“ اور ”تمر“ کی طرح فرق ہے، ”ة“ نہ ہونے کی صورت میں احتمال ہو سکتا ہے کہ ایک سے زائد گائے ذبح فرمائی ہوں۔ بالفاظ دیگر ”ة“ ہونے کی صورت میں ایک سے زائد کا سرے سے احتمال ہی نہیں ہو سکتا۔ پھر یونس کی روایت کے لیے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت بھی شاہد ہے اور اس روایت میں ہمارے لئے دو طرح سے حجت ہے:

۱- ”ة“ فارقہ بین الوحدة والجنس کی وجہ سے۔

۲- لفظ ”بینہن“ کی وجہ سے، اس لیے کہ اگر ایک سے زائد گائے تھیں، تو پھر ”بینہن“ کا کیا مطلب؟

یہ لفظ تو صراحۃً اشتراک پر نص ہے کہ وہ سب اس ایک گائے میں شریک تھیں۔

اسی طرح امام مسلم رحمہ اللہ کی حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے (۱) مروی روایت بھی یونس رحمہ اللہ کی روایت کے لیے شاہد ہے، کیونکہ اس میں بھی ”بقرة“ کی صراحت ہے۔ (۲)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

ما قبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ اکثر نسخوں سے یہ ترجمۃ الباب ساقط ہے، اور ان نسخوں کے اعتبار سے حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت بھی واضح ہے کہ دونوں میں بدلیت حیض اور حیض کی تاریخ کا تذکرہ ہے اور جن نسخوں میں ترجمۃ الباب ”باب الأمر بالنفساء إذا نفسن“ قائم ہے، ان نسخوں کے اعتبار سے حدیث باب کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں بتایا گیا کہ حالت حیض میں بھی عورتوں کے ساتھ اوامر و نواہی کا تعلق ہوتا ہے اور حدیث باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے عمل سے بتا دیا کہ حالت حیض میں عورت طواف اور سعی کے علاوہ تمام ارکان حج ادا کرے گی۔ (۳)



(۱) رواہ الإمام مسلم في الحج، باب جواز الاشتراك في الهدى الخ، رقم الحديث: ۳۱۹۲، السنن الكبرى

للنسائي: ۴۵۲/۲، رقم الحديث: ۴۱۳۰

(۲) أوجز المسالك: ۹۱/۸، ۹۲

(۳) فضل الباري: ۴۶۵/۲

۲ - باب : غَسْلُ الْحَائِضِ رَأْسَ زَوْجِهَا وَتَوَجُّيْلَهُ

ما قبل سے ربط

دونوں ابواب میں مناسبت یہ ہے کہ سابقہ باب کی طرح یہ باب بھی احکام حیض پر مشتمل ہے۔ (۱)

ترجمۃ الباب کا مقصد

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ حائضہ کی مقاربت سے قرآن پاک میں جو منع کیا گیا ہے، اس سے مراد خاص جماع و دوائی جماع ہیں، ہر نوع کی مقاربت سے ممانعت نہیں، اور یہود کی غلطی بتلانا مقصود ہے جو بحالت حیض عورت کے ساتھ کھانے پینے اور ایک مکان میں ساتھ رہنے کو بھی ممنوع سمجھتے تھے، لہذا حائضہ اگر اپنے خاوند کا سر دھوئے، کنگھا کرے، تو جائز ہے۔ (۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک احتمال یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس ترجمۃ الباب سے اُس روایت کی تردید کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ وہ اپنی خالہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے پاس تشریف لائے، خالہ نے جب دیکھا کہ ان کے بھتیجے کے بال پراگندہ اور بکھرے پڑے ہیں، تو پوچھا کہ اے بیٹے! کیا بات ہے؟ تمہارے بال یوں پراگندہ کیوں ہیں، تو بھتیجے نے جواب دیا کہ ام عمار میرے بالوں میں کنگھی کیا کرتی ہے، مگر ان دنوں وہ حالت حیض میں ہے (گویا ابن عباس رضی اللہ عنہما حالت حیض میں اس عمل کو ناپسند کرتے تھے) تو خالہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ بیٹا! حیض ہاتھ میں تھوڑا ہی ہوتا ہے۔ اس کے بعد فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہم (ازواج) میں سے کسی کی بھی گود میں سر رکھا کرتے تھے، جبکہ وہ حالت حیض میں ہوتی تھی، یعنی: حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے اپنے بھتیجے ابن

(۱) عمدة القاري: ۳۸۲/۳

(۲) لامع الدراري: ۲۴۲/۲

عباس رضی اللہ عنہما کی رائے کی تردید کی، ممکن ہے اس واقعہ کے بعد ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا ہو۔ (۱)

۲۹۲/۲۹۱ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ : حَدَّثَنَا مَالِكٌ ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : كُنْتُ أُرَجِّلُ رَأْسَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا حَائِضٌ .

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک میں حائضہ ہونے کی حالت میں بھی کنگھا کیا کرتی تھی۔“

تراجم رجال

عبد اللہ بن یوسف

یہ مشہور امام و محدث ابو محمد عبد اللہ بن یوسف تنیسی کلاعی دمشقی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت (۲)، اور تفصیلی حالات ”کتاب العلم، باب: لیبلغ العلم الشاہد الغائب“ کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

مالك

یہ امام دارالبحرہ عالم المدینہ امام مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر بن عمرو الاسجی المدنی رحمہ اللہ ہیں، ان کی کنیت ”ابو عبد اللہ“ ہے۔

ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت (۴) اور تفصیلی حالات ”کتاب الايمان، باب: من الدين الفرار من الفتن“ کی اگلی حدیث کے تحت ذکر کی جائے گی۔ (۵)

(۲۹۲/۲۹۱) حدیث کی تخریج اگلی حدیث کے تحت ذکر کی جائے گی۔

(۱) لامع الدراري: ۲۴۲

(۲) كشف الباري: ۲۸۹/۱

(۳) كشف الباري: ۱۱۳/۴

(۴) كشف الباري: ۲۹۰/۱

(۵) كشف الباري: ۸۰/۲

ہشام

یہ عروۃ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ کے صاحبزادے ہیں۔

ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت (۱) اور تفصیلی حالات ”کتاب
الإيمان، باب: أحب الدين إلى الله أدومه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

عروۃ

یہ عروۃ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت (۳) اور تفصیلی حالات ”کتاب
الإيمان، باب: أحب الدين إلى الله أدومه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

عائشہ

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ بنت ابی بکر الصديق رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۵)

شرح حدیث

اس حدیث سے یہ ثابت ہوا کہ بیوی حالت حیض میں بھی شوہر کے سر میں کنگھی کر سکتی ہے (۶)۔ نیز یہ
بھی معلوم ہوا کہ شوہر اپنی بیوی سے خدمت لے سکتا ہے، جبکہ وہ راضی ہو (۷) اور یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ (۸)

(۱) کشف الباری: ۲۹۱/۱

(۲) کشف الباری: ۴۳۲/۲

(۳) کشف الباری: ۲۹۱/۱

(۴) کشف الباری: ۴۳۶/۲

(۵) کشف الباری: ۲۹۱/۱

(۶) عمدة القاري: ۳۸۳/۳

(۷) عمدة القاري: ۳۸۳/۳، شرح ابن بظال: ۴۱۸/۱

(۸) عمدة القاري: ۳۸۳/۳

حدیث کی ترجمہ الباب کے مناسبت

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ کے دو جز ذکر کئے ہیں، ایک غسل اور دوسرا ترجیل۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث کی مناسبت ترجمہ الباب سے ”ترجیل“ (کنگھا کرنے) کے لحاظ تو ظاہر ہے کہ باب کی دونوں حدیثوں میں اس کا ذکر موجود ہے، البتہ ”غسل رأس“ کا ذکر نہیں ہے، مگر اس کو یا تو ”ترجیل“ پر قیاس کر لیا گیا ہے، یا امام بخاری رحمہ اللہ نے اس جز کے ذریعہ حدیث کے اس طریق کی طرف اشارہ کیا ہے جو ”باب مباشرة الحائض“ میں آنے والا ہے، کیونکہ اس میں ”غسل رأس“ کی صراحت ہے۔ (۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی توجیہ مذکور کو نقل کر کے لکھا ہے کہ میرے نزدیک دوسری صورت (اشارہ والی) متعین ہے (۲)، کیونکہ یہ صورت تراجم امام بخاری رحمہ اللہ کے حوالے سے جمع کردہ ستر اصولوں میں سے گیارہویں اصل کے عین موافق ہے۔ (۳)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ باب کی دونوں حدیثوں میں ترجمہ کے دوسرے جز ”ترجیل رأس“ سے مطابقت تو ظاہر ہے، باقی پہلے جز ”غسل الحائض رأس زوجها“ سے کوئی مطابقت موجود نہیں۔ نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی ذکر کردہ توجیہات پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: ”اور بعض لوگوں نے جو قیاس اور اشارہ والی تاویلات کی ہیں، تو وہ دونوں بے حقیقت ہیں، قیاس والی تاویل تو اس لیے کہ تراجم ابواب

(۱) فتح الباری: ۵۲۸/۱

(۲) لامع الدراری: ۲۴۲/۵

(۳) لامع الدراری: ۲۴۲/۵، الكنز المتواری: ۳۵۷/۱

الأصل الحادي عشر: قد يذكر حديثاً لا يدل هو بنفسه على الترجمة أصلاً، لكن له طرق وبعض طرقه يدل عليها إشارة أو عموماً، وقد أشار بذكر الحديث إلى أن له أصلاً يتأكد به ذلك الطريق، ومثل هذا لا ينتفع به إلا المهرة من أهل الحديث، انتهى.

کی وضع و تصنیف کو کوئی شرعی حیثیت تو حاصل نہیں کہ ایک حکم پر دوسرے کو قیاس کر لیں، یعنی: چونکہ ترجیل کا ترجمہ قائم کرنا درست ہے، اس لیے اس پر قیاس کر کے ہمیں غسل راس کا ترجمہ قائم کرنے کا حق بھی مل گیا، تراجم کی حیثیت محض عنوانات کی ہے اور ان کی صحت کا مدار ان کے تحت پیش کردہ احادیث سے مطابقت پر ہے اور جب یہ بات حاصل نہیں، تو زائد اور غیر مطابق ترجمہ و عنوان کا ذکر کرنا لا حاصل ہے۔

اور اشارہ والی تاویل اس لیے صحیح نہیں، کیونکہ یہ بات کسی سے بھی منقول نہیں ہو سکتی کہ ترجمہ و عنوان تو اس باب میں ہو اور مترجم لہ (جس کے لیے وہ عنوان یہاں قائم کیا ہے) دو باب چھوڑ کر تیسرے باب میں آئے، کیونکہ یہاں اس باب کے بعد ایک باب ”باب قراءة الرجل في حجر امرأته“ آئے گا، پھر دوسرا باب ”من سمي النفاس حيضا“ آئے گا، اس کے بعد ”باب مباشرة الحائض“ آئے گا، جس میں بقول حافظ ابن حجر رحمہ اللہ یہاں کے عنوان کا معنوں لہ مذکور ہے۔ (۱)

(۲۹۲) : حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى قَالَ : أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ يُسُفَ : أَنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ أَخْبَرَهُمْ قَالَ : أَخْبَرَنِي هِشَامٌ ، عَنْ عُرْوَةَ أَنَّهَا سُئِلَ : اتَّخَذُمْنِي الْحَائِضُ ، أَوْ تَذَنُّو مِنِّي الْمَرْأَةُ وَهِيَ جُنْبٌ ؟ فَقَالَ عُرْوَةُ : كُلُّ ذَلِكَ عَلَيَّ هَيِّنٌ ، وَكُلُّ ذَلِكَ تَخَذُمْنِي ، وَلَيْسَ عَلَى أَحَدٍ فِي ذَلِكَ بَأْسٌ ، أَخْبَرَنِي عَائِشَةُ ^(☆) : أَنَّهَا كَانَتْ تُرَجِّلُ ، تَغْنِي رَأْسَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَهِيَ حَائِضٌ ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَئِذٍ مُجَاوِرٌ فِي الْمَسْجِدِ ، يُدْنِي لَهَا رَأْسَهُ ، وَهِيَ فِي حُجْرَتِهَا ، فَتُرَجِّلُهُ وَهِيَ حَائِضٌ .

[۱۹۲۴-۱۹۲۶ ، ۱۹۴۱ ، ۵۵۸۱]

(۱) عمدة القاري: ۳/۳۸۲، ۳۸۳

(☆) قوله: ”عائشة“: الحديث، رواه البخاري في نفس الباب قبل هذه الرواية أيضاً، تحت رقم الحديث: ۲۹۵، وكذا في باب: مباشرة الحائض: ۳۰۱، وفي الاعتكاف، في باب: الحائض ترجل رأس المعتكف، رقم الحديث: ۲۰۲۸، وباب: لا يدخل البيت إلا لحاجة، رقم الحديث: ۲۰۲۹، وباب: غسل المعتكف، رقم الحديث: ۲۰۳۰، ۲۰۳۱، وباب: المعتكف يدخل رأسه البيت للغسل، رقم الحديث: ۲۰۴۶، وفي اللباس، في باب: ترجيل الحائض زوجها، رقم الحديث: ۵۹۲۵، ورواه مسلم في الحيض، في باب: جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله..... الخ، رقم الحديث: ۶۸۴، والترمذي في الصوم، باب: المعتكف يخرج لحاجته أم لا؟ رقم الحديث: ۸۰۴، وأبوداود، في الصوم، في باب: المعتكف يدخل البيت لحاجته، رقم الحديث: ۲۴۶۷-۲۴۶۹، والنسائي في الحيض، في باب: ترجيل الحائض رأس زوجها الخ، رقم =

”حضرت عروہ رحمہ اللہ سے کسی نے سوال کیا، کیا حائضہ میری خدمت کر سکتی ہے، یا ناپاکی کی حالت میں بیوی مجھ سے قریب ہو سکتی ہے؟ تو عروہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، اس طرح کی عورتیں میری بھی خدمت کرتی ہیں اور اس میں کسی کے لیے بھی کوئی حرج نہیں۔ مجھے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بتایا کہ وہ حائضہ ہونے کی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک میں کنگھی کیا کرتی تھیں، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت مسجد میں متکلف ہوتے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنا سر مبارک قریب کر دیتے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حائضہ ہونے کے باوجود اپنے حجرہ ہی سے کنگھی کر دیتی تھیں۔“

تراجم رجال

ابراہیم بن موسیٰ

یہ ابراہیم بن موسیٰ بن یزید بن زادن التمیمی الرازی الفراء رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو اسحاق“ اور لقب ”الصغیر“ ہے اور یہ اسی لقب سے معروف و مشہور تھے۔ (۱)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ وہ ان لوگوں پر نکیر فرمایا کرتے تھے، جو ابراہیم بن موسیٰ رحمہ اللہ کو ”صغیر“ کے لقب سے پکارتے، آپ رحمہ اللہ ابراہیم بن موسیٰ کے بارے میں فرماتے تھے ”ہو کبیر فی العلم والجلالة“ (۲) یعنی: ابراہیم بن موسیٰ بڑے صاحب علم و صاحب جلال شخص تھے۔

ابراہیم بن موسیٰ نے ہشام بن یوسف صنعانی، ولید بن مسلم، یحییٰ بن ابی زائدہ، عیسیٰ بن یونس، عبدہ بن سلیمان، خالد الواسطی، ابوالاحوص اور یزید بن زریع رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔ (۳)

= الحدیث: ۲۸۶، وباب غسل الحائض رأس زوجها، رقم الحدیث: ۳۸۷-۳۸۹، وابن ماجہ فی الطہارۃ،

فی باب: الحائض تتناول الشی فی المسجد، رقم الحدیث: ۶۳۳

(۱) تہذیب الکمال: ۲/۲۱۹، تہذیب التہذیب: ۱/۱۷۰

(۲) تہذیب الکمال: ۲/۲۱۹، تہذیب التہذیب: ۱/۱۷۱، عمدة القاری: ۳/۳۸۳

(۳) تہذیب التہذیب: ۱/۱۷۰

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری، امام مسلم، امام ابو داؤد، (دیگر اصحاب صحاح ان سے بالواسطہ روایت کرتے ہیں) یحییٰ بن موسیٰ البلیخی، ابو حاتم، ابو زرہ، عمرو بن منصور النسائی، محمد بن مسلم بن دارہ الرازی، محمد بن یحییٰ الذہبی اور ابو اسماعیل محمد بن اسماعیل الترمذی رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔ (۱)

”الاکمال“ میں ہے کہ ابراہیم بن موسیٰ رحمہ اللہ سے امام بخاری رحمہ اللہ نے ستر، اور امام مسلم رحمہ اللہ نے تیس حدیثیں روایت کی ہیں۔ (۲)

امام ابو زرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”إبراهيم بن موسى أتقن من أبي بكر بن أبي شيبة وأصح حديثاً منه، لا يحدث إلا من كتابه، لأعلم أنني كتبت عنه خمسين حديثاً من حفظه، وهو أتقن من صفوان بن صالح“.

یعنی: ”ابراہیم بن موسیٰ کی (علم حدیث میں) پختگی و مہارت، امام ابو بکر بن ابی شیبہ کی بنسبت زیادہ ہے اور صحیح احادیث روایت کرنے میں بھی ان سے آگے ہیں۔ آپ کا طریقہ تحدیث یہ تھا کہ آپ اپنی کتاب سے احادیث بیان فرماتے تھے، (اور روایت حدیث میں احتیاط کا یہ عالم تھا کہ) میں نہیں جانتا کہ میں نے آپ سے پچاس حدیثیں بھی ایسی لکھی ہوں جو آپ نے حافظے کے بل بوتے پر بیان کی ہوں اور آپ پختگی علم اور حافظے میں صفوان بن صالح سے بھی بڑھ کر تھے۔“ (۳)

امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”إبراهيم بن موسى من الثقات وهو أتقن من أبي جعفر

الجمال“۔ (۴)

(۱) تہذیب التہذیب: ۱/۱۷۱، تلامذہ و مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۲/۲۱۹

(۲) اکمال تہذیب الکمال: ۱/۳۰۰

(۳) سیر أعلام النبلاء: ۱۱/۱۴۱، الجرح والتعديل: ۲/۸۲، تہذیب الکمال: ۲/۲۲۰، تہذیب التہذیب:

۱/۱۷۱، الکاشف: ۱/۵۰

(۴) سیر أعلام النبلاء: ۱۱/۱۴۱، الجرح والتعديل: ۲/۸۲، تہذیب الکمال: ۲/۲۲۰، تہذیب التہذیب:

امام ابو زرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں نے ابراہیم بن موسیٰ رازی اور ابو بکر بن ابی شیبہ سے ایک ایک لاکھ احادیث لکھی ہیں۔ (۱)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“ (۲)۔

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۳)

امام ابو داؤد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان عند ابراہیم حدیث بخط ادریس فحدث به فأنكروه عليه، فترکه“۔ (۴) یعنی: ابراہیم بن موسیٰ کے پاس ادریس رحمہ اللہ کی تحریر کردہ ایک حدیث تھی، جب انہوں نے اس حدیث کو بیان کیا، تو محدثین نے ان پر نکیر کی، جس کے بعد ابراہیم بن موسیٰ نے اس حدیث کو چھوڑ دیا۔

اس پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: ”وهذا يدل على شدة توقيه“۔ (۵) یعنی ابراہیم بن موسیٰ کا یہ عمل حدیث کے معاملہ میں ان کی شدت احتیاط پر دلالت کرتا ہے۔

امام خلیلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: مقام ”ری“ کے ان بڑے بڑے اور حفاظ علماء میں سے جو امام احمد رحمہ اللہ اور امام یحییٰ رحمہ اللہ کے ہم پلہ تھے، ابراہیم بن موسیٰ بھی ہیں، جنہوں نے (علم حدیث کے حصول کے لئے) عراق، یمن اور شام وغیرہ کے اسفار بھی کئے۔ امام احمد رحمہ اللہ ان کی بہت تعریف فرمایا کرتے تھے۔ (۶)

علامہ شمس الدین ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”مات في حدود سنة ثلاثين“۔

یعنی: ان کا انتقال ۲۳۰ھ کے آخر میں ہوا (۷)۔ نیز سن وفات کے حوالے سے ایک قول یہ بھی ہے کہ

ان کا انتقال ۲۱۹ھ میں ہوا۔ (۸)

(۱) تہذیب الکمال: ۲/۲۲۰، تہذیب التہذیب: ۱/۱۷۱، سیر أعلام النبلاء: ۱۱/۱۴۱، الکاشف: ۱/۵۰

(۲) سیر أعلام النبلاء: ۱۱/۱۴۱، تہذیب الکمال: ۲/۲۲۰

(۳) کتاب الثقات لابن حبان: ۸/۷۰

(۴) تہذیب التہذیب: ۱/۱۷۱، تہذیب الکمال: ۲/۳۰۰

(۵) تہذیب التہذیب: ۱/۱۷۱

(۶) تہذیب التہذیب: ۱/۱۷۱، تہذیب الکمال: ۲/۲۹۹

(۷) سیر أعلام النبلاء: ۱۱/۱۴۱

(۸) إكمال تہذیب الکمال: ۱/۳۰۰

علامہ مغلطائی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ ابراہیم بن موسیٰ اور محمد بن مہران الجمال کا انتقال ۲۲۰ھ کے بعد ہوا

ہے۔ (۱)

ہشام بن یوسف

یہ ہشام بن یوسف صنعانی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابوعبدالرحمن“ ہے، یہ ”فارسی النسل“ تھے اور

صنعاء یمن میں عہدہ قضاء پر تھے۔ (۲)

ہشام بن یوسف نے معمر بن راشد، ابن جریج، قاسم بن فیاض، سفیان ثوری، عبد اللہ بن نجیح بن ربیعان، عبد اللہ بن سلیمان نوفلی، ربیع بن عبید اللہ بن عمر العمری، ابراہیم بن عمر بن کیسان اور نعمان بن ابی شیبہ جندی رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے چچا زاد زکریا بن یحییٰ بن تمیم بن عبد الرحمن صنعانی، محمد بن ادریس شافعی، علی بن المدینی، یحییٰ بن معین، عبد اللہ بن محمد المسندی، ابراہیم بن موسیٰ الرازی، اسحاق بن راہویہ، علی بن بحر بن بری، موسیٰ بن ہارون البردی اور اسحاق بن ابی اسرائیل رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔ (۳)

امام عبد الرزاق رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”إن حدثکم القاضي -ہشام بن یوسف- فلا علیکم

أن لاتکتبوا عن غیرہ“۔ (۴)

ترجمہ: ”اگر قاضی ہشام بن یوسف تم سے کوئی حدیث بیان کریں، تو پھر تمہارے لئے اس میں کوئی حرج نہیں کہ تم کسی اور سے کتابت حدیث نہ کرو۔“

خود ہشام بن یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جب سفیان ثوری رحمہ اللہ یمن تشریف لائے، تو انہوں

(۱) إكمال تهذيب الكمال: ۲۹۹/۱

(۲) الجرح والتعديل: ۸۸/۹، کتاب الثقات لابن حبان: ۲۳۲/۹، تهذيب الكمال: ۲۶۵/۳۰، ۲۶۶، سير

أعلام النبلاء: ۵۸۰/۹، تهذيب التهذيب: ۵۷/۱۱، الكاشف: ۲۱۲/۳، السلوك في طبقات العلماء

والمملوك: ۱۴۰، ۱۳۹/۱

(۳) تهذيب التهذيب: ۵۷/۱۱، تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ۲۶۶/۳

(۴) الجرح والتعديل: ۸۹/۹، تهذيب الكمال: ۲۶۷/۳۰، سير أعلام النبلاء: ۵۸۱/۹

نے خواہش ظاہر کی کہ ان کے لیے ایک سرلیح الخط کاتب تلاش کیا جائے، تو اس کام کے لیے مجھے منتخب کیا گیا، چنانچہ پھر میں ہی ان سے روایات کو لکھا کرتا تھا۔ (۱)

یحییٰ بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لم یکن بہ بأس، کان ہو أضبط عن ابن جریج من عبدالرزاق“۔ یعنی: ہشام بن یوسف سے روایات لینے میں کوئی حرج نہیں، وہ ابن جریج رحمہ اللہ سے احادیث روایت کرنے میں عبدالرزاق کے مقابلے میں زیادہ مضبوط تھے۔

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں: ”ہشام بن یوسف أثبت من عبدالرزاق فی حدیث ابن جریج وکان أقرأ لکتاب ابن جریج من عبدالرزاق وکان أعلم بحدیث سفیان من عبدالرزاق وهو ثقة“۔ (۲) یعنی: ہشام بن یوسف، ابن جریج رحمہ اللہ سے حدیث نقل کرنے میں عبدالرزاق سے زیادہ مضبوط ہیں اور وہ عبدالرزاق کے مقابلے میں ابن جریج رحمہ اللہ کی کتابوں کو بھی زیادہ پڑھے ہوئے تھے اور ایسے ہی سفیان ثوری رحمہ اللہ کی احادیث کو بھی عبدالرزاق سے زیادہ جانتے تھے اور ہشام بن یوسف ایک ثقہ راوی تھے۔

امام ابو زرعة رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ہشام أصح الیمانین کتاباً“۔ (۳)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۴)

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۵)

امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة متقن“۔ (۶)

حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة مأمون“۔ (۷)

علامہ شمس الدین ذہبی رحمہ اللہ نے ہشام بن یوسف کا تعارف نہایت وقیع الفاظ میں فرمایا ہے اور وہ

(۱) سیر أعلام النبلاء: ۵۸۱/۹، تہذیب الکمال: ۲۶۷/۳۰، الجرح والتعديل: ۸۹/۹

(۲) الجرح والتعديل: ۸۹/۹، تہذیب الکمال: ۲۶۷/۳۰

(۳) سیر أعلام النبلاء: ۵۸۱/۹، الجرح والتعديل: ۸۹/۹، تہذیب الکمال: ۲۶۸/۳۰

(۴) کتاب الثقات لابن حبان: ۲۳۲/۹

(۵) تہذیب الکمال: ۲۶۸/۳۰

(۶) الجرح والتعديل: ۸۹/۹، تہذیب الکمال: ۲۶۸/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۵۸۱/۹

(۷) إكمال تہذیب الکمال: ۱۵۴/۱۲

فرماتے ہیں کہ ہشام بن یوسف، عبدالرزاق کے معاصرین میں سے ہیں۔ (۱)

امام خلیلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة متفق علیه“۔ (۲)

ہشام بن یوسف رحمہ اللہ کا انتقال ۱۹۷ھ میں تقریباً ستر سال کی عمر میں ہوا۔ (۳)

ابن جریر

جیم کے ضمہ اور راء کے فتح کے ساتھ۔ یہ مشہور امام عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج مکی، قرشی، مدنی رحمہ اللہ ہیں، یہ اصلاً رومی النسل تھے، ان کی دو کنیتیں تھیں، ایک ”ابو خالد“ اور دوسری ”ابو الولید“۔ (۴)

ابن جریر رحمہ اللہ نے حکیمہ بنت رقیہ، اپنے والد عبدالعزیز، امام زہری، عطاء بن ابی رباح، اسحاق بن ابی طلحہ، صالح بن کیسان، طاؤس، ابن ابی ملیکہ، عطاء الخراسانی، عکرمہ بن خالد الحزومی، عکرمہ مولیٰ بن عباس، عمرو بن دینار، سعید بن الحویرث، محمد بن المنکدر، نافع مولیٰ ابن عمر، ہشام بن عروہ، موسیٰ بن عقبہ، ایوب سختیانی، عبداللہ بن کیسان، سہیل بن ابی صالح، عبدالحمید بن جبیر، عبداللہ بن طاؤس، علاء بن عبدالرحمن، یعلیٰ بن مسلم، یوسف بن ماہک، یوسف بن یونس اور معمر بن راشد رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے دونوں بیٹے عبدالعزیز اور محمد، امام اوزاعی، لیث، یحییٰ بن سعید الانصاری، عبدالوہاب الشافعی، عیسیٰ بن یونس، حفص بن غیاث، مسلم بن خالد الزنجی، ابن عیینہ، اسماعیل بن علیہ، ابن المبارک، یحییٰ بن زائدہ، ہشام بن یوسف اور مکی بن ابراہیم رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔ (۵)

ابن جریر رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ۷۷ سال عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ کے پاس تحصیل علم میں گزارے (۶)، یہی وجہ ہے کہ ان کی اکثر روایات انہی سے مروی ہیں۔ امام مجاہد رحمہ اللہ سے صرف قراءات

(۱) إكمال تهذيب الكمال: ۱۵۵/۱۲

(۲) سير أعلام النبلاء: ۵۸/۹

(۳) سير أعلام النبلاء: ۵۸۱/۹، تهذيب الكمال: ۲۶۸/۳۰، کتاب الثقات لابن حبان: ۲۳۲/۹، عمدة

القاري: ۳۸۳/۳

(۴) عمدة القاري: ۳۸۳/۳، الكنى والأسماء، حرف الخاء من الكنى، من كنية أبو خالد، ص: ۵۰۳

(۵) تلامذہ و شیوخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے، تهذيب الكمال: ۳۳۹/۱۸-۳۴۶، سير أعلام النبلاء: ۳۲۶/۶، ۳۲۷

(۶) تهذيب الكمال: ۳۴۷/۱۸، سير أعلام النبلاء: ۳۲۷/۶، تهذيب التهذيب: ۴۰۴/۶

کے دو حرف روایت کئے ہیں۔ طاؤس رحمہ اللہ سے بھی صرف ایک حدیث روایت کی ہے اور عکرمہ العباسی رحمہ اللہ سے مرسل روایت کرتے ہیں (۱)، کیونکہ ابن جریج رحمہ اللہ کو عکرمہ مولیٰ ابن عباس سے سماع حاصل نہیں۔ (۲)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے کتب کی تصنیف کا کام کرنے والے ابن جریج اور ابن ابی عروبہ رحمہما اللہ ہیں۔ (۳)

عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”سید شباب اہل الحجاز ابن جریج“۔ (۴) یعنی: ابن جریج، اہل حجاز کے نوجوانوں کے سردار ہیں۔

یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وابن جریج أثبت من مالك في نافع“۔ (۵) یعنی: ابن جریج رحمہ اللہ نافع رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں مالک سے زیادہ مضبوط ہیں۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”عمرو بن دينار وابن جریج أثبت الناس في عطاء“۔ (۶) یعنی: عمرو بن دینار اور ابن جریج، عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ سے احادیث روایت کرنے میں سب سے زیادہ مضبوط ہیں۔

نیز فرماتے ہیں: ”كان من أوعية العلم“۔ (۷) یعنی: ابن جریج علم سے لبریز برتن کی مانند تھے۔
مخلد بن الحسین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ما رأيت خلقاً من خلق الله أصدق لهجة من ابن جریج“۔ (۸) یعنی: میں نے ابن جریج کی گفتار سے زیادہ سچی گفتار کسی کی نہیں دیکھی۔

(۱) سیر أعلام النبلاء: ۳۲۶/۶، صفة الصفوة، الطبقات الثالثة من أهل مكة: ۲۱۶/۲

(۲) تہذیب الکمال: ۳۴۲/۱۸، تہذیب التہذیب: ۴۰۲/۶

(۳) تہذیب الکمال: ۳۴۶/۱۸، سیر أعلام النبلاء: ۳۲۸/۶

(۴) تہذیب الکمال: ۳۴۷/۱۸، سیر أعلام النبلاء: ۳۲۸/۶

(۵) تہذیب الکمال: ۳۴۸/۱۸، سیر أعلام النبلاء: ۳۲۸/۶، تہذیب التہذیب: ۴۰۴/۶

(۶) حوالہ بالا

(۷) تہذیب الکمال: ۳۴۹/۱۸، سیر أعلام النبلاء: ۳۲۹/۶، تہذیب التہذیب: ۴۰۴/۶

(۸) تہذیب الکمال: ۳۵۱/۱۸، سیر أعلام النبلاء: ۳۳۰/۶، تہذیب التہذیب: ۴۰۵/۶

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ابن جریج ثبت صحیح الحدیث لم يحدث بشيء إلا أتقنه“۔ (۱) یعنی: ابن جریج رحمہ اللہ قابل اعتماد اور صحیح الحدیث راوی ہیں، انہوں نے کسی روایت کو بغیر پختگی کے روایت نہیں کیا۔

یحییٰ بن معین رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ: ”ابن جریج أحب إليك أو عبد الملك بن أبي سليمان؟“ یعنی: آپ حدیث کے معاملے میں ابن جریج کو زیادہ پسند کرتے ہیں یا عبد الملک بن ابی سلیمان کو؟ تو انہوں نے فرمایا: ”کلاهما ثقتان“۔ کہ دونوں ہی ثقہ راوی ہیں۔ (۲)

عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ سے جب پوچھا گیا: ”من نسأل بعدك يا أبا محمد؟“ کہ آپ کے بعد ہم حدیث کے معاملے میں کس سے رجوع کریں؟ تو انہوں نے فرمایا: ”هذا الفتى - إن عاش - يعني: ابن جریج“۔ (۳) یعنی: ابن جریج رحمہ اللہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر یہ نوجوان زندہ ہوا، تو میرے بعد اس کی طرف رجوع کر لینا۔

علی بن عبد اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لم يكن في الأرض أحد أعلم بعطاء من ابن جریج“۔ (۴) یعنی: اس زمین پر عطاء (بن ابی رباح) کے علم کو ابن جریج سے زیادہ جاننے والا کوئی نہیں۔

امام عبد الرزاق رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ما رأيت أحسن صلاة من ابن جریج“۔ (۵) نیز فرماتے ہیں کہ: ”كنت إذا رأيت ابن جریج علمت أنه يخشى الله“۔ یعنی: میں نے ابن جریج کو دیکھتے ہی یہ جان لیا تھا کہ وہ اللہ سے ڈرنے والے ہیں۔ (۶)

امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صالح الحديث“۔ (۷)

(۱) الجرح والتعديل: ۴۲۲/۵

(۲) حوالہ بالا

(۳) تهذيب الكمال: ۳۴۷/۱۸، سير أعلام النبلاء: ۳۲۸/۶، تهذيب التهذيب: ۴۰۴/۶

(۴) سير أعلام النبلاء: ۳۳۱/۶، الجرح والتعديل: ۴۲۲/۵

(۵) تهذيب الكمال: ۳۵۱/۱۸، سير أعلام النبلاء: ۳۳۰/۶، تهذيب التهذيب: ۴۰۵/۶

(۶) سير أعلام النبلاء: ۳۳۲/۶

(۷) إكمال تهذيب الكمال: ۳۲۱/۸

امام ابو زرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”بخ، من الأئمة“۔ (۱)

ابن خراش رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان صدوقاً“۔ (۲)

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”مکی ثقة“۔ (۳)

ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۴)

لیکن ابو بکر الاثرم رحمہ اللہ، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ: ”إذا قال ابن جریج

(قال فلان) و (أخبرت) جاء بمناكير، وإذا قال: (أخبرني) و (سمعت) فحسبك به“۔ ایسے ہی ابو

الحسن المیمونی رحمہ اللہ بھی امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ: ”إذا قال ابن جریج (قال)

فاحذره، وإذا قال: (سمعت) أو (سألت) جاء بشيء ليس في النفس منه شيء“۔ (۵) یعنی: اگر ابن

جریج ”قال فلان“ یا ”أخبرت“ کہہ کر حدیث نقل کریں، تو اس حدیث کو نہ لیا جائے، لیکن اگر ”سمعت“ یا

”سألت“ جیسے الفاظ کے ساتھ حدیث نقل کریں، تو ایسی احادیث کی صحت میں کوئی کلام نہیں۔

یزید بن زریع رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان ابن جریج صاحب غشاء“ (۶) یعنی: ابن جریج گڈمڈ

کلام کرنے والے تھے۔

مالک بن انس رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان حاطب لیل“۔ یعنی: ابن جریج رطب ویا بس جمع کرنے

والے راوی تھے۔ (۷)

ان سب اقوال کا حاصل یہ ہے کہ ابن جریج ”مدلس“ تھے اور جب وہ ”قال فلان“ یا ”أخبرت“ وغیرہ

جیسے مبہم الفاظ کے ساتھ روایت کرتے ہیں، تو وہ روایت قابل حجت نہیں ہوتی اور جب ”أخبرنا“ یا ”سمعت“

(۱) إكمال تهذيب الكمال: ۳۲۱/۸

(۲) حوالہ بالا

(۳) حوالہ بالا

(۴) کتاب الثقات لابن حبان: ۹۳/۷

(۵) تهذيب الكمال: ۳۴۸/۱۸، سير أعلام النبلاء: ۳۲۸/۶، تهذيب التهذيب: ۴۰۴/۶

(۶) تهذيب الكمال: ۳۴۹/۱۸، سير أعلام النبلاء: ۳۲۹/۶

(۷) حوالہ بالا

یا ”سألت“ وغیره جیسے صریح الفاظ سے روایت کرتے ہیں، تو وہ روایت قابلِ حجت ہوتی ہے۔

بہر حال ابن جریج رحمہ اللہ بالاتفاق ثقہ روای ہیں، یہی وجہ ہے کہ صحاح ستہ، مسند احمد، المعجم الکبیر للطبرانی، وغیرہ کتب حدیث ابن جریج رحمہ اللہ کی روایات سے بھری پڑی ہیں، چنانچہ علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وروايات ابن جريج وافرة في الكتب الستة، وفي مسند أحمد، ومعجم الطبراني الأكبر، وفي الأجزاء“۔ (۱)

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن جریج کو اپنی کتاب ”طبقات المدلسین“ کے تیسرے طبقے میں ذکر کیا ہے (۲)۔ اس تیسرے طبقے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان مدلسین کو جمع کیا ہے، جن کی روایات کو ائمہ حدیث نے اس شرط کے ساتھ قبول کیا ہے کہ ان میں سماع (وغیرہ) کی تصریح ہو، جب کہ بعض ائمہ ان روایات کی روایات کو علی الاطلاق رد کرتے ہیں اور بعض علی الاطلاق قبول کرتے ہیں۔ (۳)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ ابن جریج رحمہ اللہ سے متعلق تمام تراویح کو ذکر کرنے کے بعد ان کے بارے میں فیصلہ کن انداز میں فرماتے ہیں: ”الرجل في نفسه ثقة، حافظ، لكنه يدلس بلفظة ”عن“ و”قال“ . وقد كان صاحب تعبّد وتهجد، وما زال يطلب العلم حتى كبر وشاخ“۔ (۴)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن جریج رحمہ اللہ ”اجازہ“ اور ”مناولہ“ جیسے طرق سے بھی روایت حدیث کرتے تھے اور اس میں توسع سے کام لیتے تھے (۵)، چنانچہ خود ابن جریج رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لم أسمع من الزهري، إنما أعطاني جزءا كتبه، وأجازه لي“ کہ ”میں نے زہری سے کچھ نہیں سنا (البتہ) انہوں نے مجھے ایک نسخہ دیا جسے میں نے لکھ لیا اور انہوں نے مجھے (اس سے) روایت حدیث کی اجازت دے دی۔“ (۶)

ایسے ہی ابو بکر بن ابی سبرہ فرماتے ہیں کہ مجھے ابن جریج رحمہ اللہ نے جید احادیث لکھنے کا کہا، تو میں

(۱) سیر أعلام النبلاء: ۳۳۲/۶

(۲) طبقات المدلسين: ۴۱/۱، مكتبة المنار

(۳) طبقات المدلسين، مقدمة ابن حجر: ۱۳/۱

(۴) سیر أعلام النبلاء: ۳۳۲/۶

(۵) سیر أعلام النبلاء: ۳۳۲/۶

(۶) إكمال نهذیب الكمال: ۳۱۹/۸

نے ان کے لیے ایسی ایک ہزار احادیث لکھیں اور ان کی طرف بھیج دیں، نہ میں نے ان احادیث کو ان پر پڑھا اور نہ انہوں نے میرے سامنے ان احادیث کو پڑھا (۱)۔ اس قصے کے بعد محمد بن عمر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن جریج رحمہ اللہ کو سنا کہ وہ بہت سی احادیث کی سند یوں بیان کرتے: ”حدثنا أبو بکر بن أبي سبرة“۔ (۲)

نیز عبد الرحمن بن ابی الزناد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن جریج رحمہ اللہ کو دیکھا کہ وہ ہشام بن عروہ کے پاس آئے اور ان سے کہا: ”يا أبا المنذر! الصحيفة التي أعطيتها فلانا هي من حديثك؟ قال: نعم!“ کہ ”اے ابو منذر! جو نسخہ آپ نے فلاں کو دیا ہوا ہے، کیا وہ آپ ہی کی احادیث ہیں؟ تو ہشام بن عروہ نے فرمایا: جی ہاں!“ اس کے بعد محمد بن عمر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن جریج کو یوں سند بیان کرتے ہوئے سنا: ”حدثنا هشام بن عروة“۔ (۳)

جریر الفضلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن جریج رحمہ اللہ متعہ کو جائز سمجھتے تھے اور انہوں نے ساٹھ عورتوں سے متعہ کیا (۴)، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن جریج رحمہ اللہ نے ستر عورتوں سے متعہ کیا۔ (۵) یہ درست ہے کہ ابن جریج رحمہ اللہ فقہی طور پر متعہ کے جواز کے قائل تھے، لیکن اس سے ان کا شیعہ ہونا کسی طرح ثابت نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”هدی الساری“ میں جب ان روایات کو ذکر کیا جن پر طعن کیا گیا ہے، تو اس فہرست میں ابن جریج رحمہ اللہ شامل نہیں۔ (۶)

نیز ایک زمانہ بعد ابن جریج رحمہ اللہ نے اپنے اس نظریے اور فتوے سے رجوع کر لیا تھا۔ (۷)

ابن جریج رحمہ اللہ کی تاریخ وفات کے حوالے سے مختلف اقوال ہیں۔

(۱) إكمال تهذيب الكمال: ۳۱۹/۸

(۲) إكمال تهذيب الكمال: ۳۱۹/۸

(۳) إكمال تهذيب الكمال: ۳۱۹/۸

(۴) سير أعلام النبلاء: ۳۳۱/۶

(۵) إكمال تهذيب الكمال: ۳۲۳/۸

(۶) هدي الساري، الفصل التاسع: ۵۴۸

(۷) التفسير المظهری: ۷۷/۲

یحییٰ بن سعید القطان، یحییٰ بن ابراہیم، ابو نعیم اور دیگر محدثین رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ ابن جریج رحمہ اللہ کا انتقال ۱۵۰ھ میں ہوا، اور امام علی بن المدینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ۱۵۱ھ میں انتقال ہوا۔ (۱)

ہشام

یہ عروۃ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ کے صاحبزادے ہیں۔
ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”كتاب الإيمان، باب: أحب الدين إلى الله أدومه“ کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

عروۃ

یہ عروۃ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”كتاب الإيمان، باب: أحب الدين إلى الله أدومه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

عائشہ

یہ ام المومنین سیدہ عائشہ صدیقہ بنت ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہما ہیں۔
ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

شرح حدیث

(قوله: كل ذلك علي هين)

اس جملہ سے پہلے جو جملہ استفہامیہ مذکور ہے، یعنی: أتخدمني أوتدني؟ تو یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ ”كل ذلك“ سے مقصود جواز خدمت اور جواز قرب کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ میرے نزدیک ان دونوں

(۱) سیر أعلام النبلاء: ۳۳۴/۶، تہذیب الکمال: ۳۵۲/۱۸، تقریب التہذیب: ۶۱۷/۱

(۲) کشف الباری: ۲۶۱/۱

(۳) کشف الباری: ۲۹۱/۱، ۴۳۶/۲

(۴) کشف الباری: ۲۹۱/۱

میں کوئی حرج نہیں۔ (۱)

یہ اشکال نہ ہو کہ ”ذلک“ سے تثنیہ کی طرف اشارہ کیسے؟ اس لیے کہ ”ذلک“ سے تثنیہ کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے، چنانچہ قرآن پاک میں ہے: ﴿عَوَان بَیْنَ ذَٰلِکَ﴾ (۲) ای: مَا ذَکَرَ مِنَ الْفَارِضِ وَالْبَکَرِ (۳)

(قوله: وکل ذلک)

اس دوسرے جملہ سے مراد حائضہ اور جنبی ہیں۔ (۴)

(قوله: ولیس علی أحد فی ذلک بأس)

ظاہر کلام کا تقاضا تو یہ تھا کہ حضرت عروہ بن الزبیر رحمہ اللہ اپنی طرف نسبت کرتے ہوئے یوں فرماتے: لیس علی الخ لیکن آپ عموم کا قصد کرتے ہوئے مبالغۃً ایسا کلام لائے، جس میں خود آپ کی ذات سب سے پہلے داخل ہے، یعنی: صرف میرے لئے نہیں، بلکہ کسی کے لیے بھی کوئی حرج نہیں۔ (۵)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حضرت عروہ رحمہ اللہ نے جنابت کو حیض کے تابع کیا ہے کہ حکم حیض بتلا کر اس طرح اشارہ کیا کہ جب حیض کا یہ حکم ہے، تو جنابت کا بطریق اولیٰ یہی حکم ہوگا، کیونکہ حیض کا میل کچیل اور گندگی، جنابت سے بڑھ کر ہے، اسی طرح خدمت کو بھی ”ترجیل“ کے تابع کیا ہے۔ (۶)

اسی بات کو علامہ عینی رحمہ اللہ نے بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حدیث صرف حائضہ سے خدمت لینے کے جواز پر دلالت کر رہی ہے اور جنبی سے جوازِ قرب پر اس حدیث کی دلالت قیاسی ہے۔ (۷)

(۱) عمدة القاری: ۳/۳۸۴

(۲) عمدة القاری: ۳/۳۸۴، إرشاد الساری: ۱/۵۳۶

(۳) التفسیر المظہری: ۲/۸۲

(۴) عمدة القاری: ۳/۳۸۴، إرشاد الساری: ۱/۵۳۶

(۵) عمدة القاری: ۳/۳۸۴

(۶) فتح الباری: ۱/۵۲۹

(۷) عمدة القاری: ۳/۳۸۴

(قوله: مجاور)

أي: معتكف. (۱) مجاور ”جوار“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی اعتکاف کے ہیں (۲)۔
حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا حجرہ مسجد سے ملا ہوا تھا۔ (۳)

احکام و مسائل

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ حائضہ کا بدن اور اس کا پسینہ پاک ہے اور جس مباشرت سے معتکف کو منع کیا گیا ہے، اس سے مراد جماع اور مقدمات جماع ہیں۔ (۴)
اسی طرح اس روایت سے معلوم ہوا کہ اگر معتکف اپنا سر، یا ہاتھ یا پاؤں مسجد سے باہر نکال دے، تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، اور اسی سے معلوم ہوا کہ بیوی سے غسل وغیرہ میں خدمت لینا اس کی رضا مندی سے جائز ہے، لیکن بغیر مرضی کے جائز نہیں، کیونکہ اس پر ضروری و لازم تو صرف ازدواجی تعلق میں اتباع اور شوہر کے گھر میں ہر وقت رہائش کرنا ہے۔

نیز اس روایت سے معلوم ہوا کہ حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی۔ (۵)

لطیفہ

حدیث بالا کی سند میں لطیفہ یہ ہے کہ ابن جریج رحمہ اللہ کے شاگرد کا نام بھی ہشام ہے اور استاذ کا نام بھی ہشام ہے، لیکن شاگرد ہیں ہشام بن یوسف، اور استاذ ہیں ہشام بن عروہ۔ (۶)

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت

اس حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت کے تحت وہی تفصیلی بحث ہے جو حدیث سابق کے تحت

(۱) فتح الباری: ۱/۵۲۹، عمدۃ القاری: ۳/۳۸۴، إرشاد الساری: ۱/۵۳۶

(۲) النہایۃ لابن الأثیر: ۱/۳۰۷

(۳) فتح الباری: ۱/۵۲۹، عمدۃ القاری: ۳/۳۸۴

(۴) فتح الباری: ۱/۵۲۹

(۵) عمدۃ القاری: ۳/۳۸۴، ۳۸۵

(۶) فتح الباری: ۱/۵۲۸، عمدۃ القاری: ۳/۳۸۴

گزر چکی ہے۔

۳- باب : قِرَاءَةُ الرَّجُلِ فِي حَجَرِ امْرَأَتِهِ وَهِيَ حَائِضٌ

الحجر: بفتح الحاء وکسرها وسكون الجيم، گود کے معنی میں آتا ہے، اس کی جمع ”حجور“ ہے، اور ”فی حجر امرأته“ کا محل اعراب یہ ہے کہ یہ منصوب علی الحال ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: ”قراءة الرجل حال كونه متكئا على حجر امرأته. اور کلمہ ”فی“ ”علی“ کے معنی میں ہے، کما فی قولہ تعالیٰ: ﴿فِي جَذْوَعِ النَّخْلِ﴾ أي: علی جذوع النخل. (۱)

ما قبل سے ربط

دونوں ابواب میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں حائضہ سے متعلق ایک ایک حکم بیان ہوا ہے۔ (۲)

ترجمہ الباب کا مقصد

ابن بطلال اور ابن ملقن رحمہما اللہ کی رائے

ابن بطلال اور ابن ملقن رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ اس ترجمہ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حائضہ کے لیے ”حمل مصحف بالعلاقہ“ (غلاف کے ساتھ قرآن پاک اٹھانا) اور ”قراءة قرآن کریم“ کا جواز بتلانا ہے۔ (۳) اس رائے پر نقد کرتے ہوئے علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حدیث میں کوئی اشارہ حمل مذکور کی طرف نہیں ہے، حدیث میں تو ”انکاء“ ہے جو غیر حمل ہے، اور کسی شخص کے حجر حائض میں ہونے سے حمل کا جواز نہیں نکلتا۔ (۴)

علامہ کرمانی اور علامہ عینی رحمہما اللہ کی رائے

اور خود علامہ عینی اور علامہ کرمانی رحمہما اللہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ”جواز قراءت قرب

(۱) عمدة القاري: ۳/۲۵۹، ۲۶۰، إدارة الطباعة المنيرية

(۲) عمدة القاري: ۳/۲۶۰، إدارة الطباعة المنيرية

(۳) شرح ابن بطلال: ۱/۴۱۹

(۴) عمدة القاري: ۳/۲۶۱

موضع النجاسة“ (موضع نجاست کے قریب جواز قراءت) کو بتلانا ہے۔ (۱) نیز علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے بھی ابن بطلال رحمہ اللہ کی رائے کو ذکر کرنے کے بعد اس پر رد کیا ہے (۲)، جس سے متعلق علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ کرمانی رحمہ اللہ کے رد کا تعلق مسئلہ جواز قراءت قرآن سے ہے، کیونکہ حدیث الباب میں کوئی چیز ایسی نہیں، جس سے جواز قراءت قرآن للحائض (حائضہ کے لیے قرآن کریم کی قراءت کے جائز ہونے) پر استدلال ہو سکے۔ (۳)

لیکن اس سب کے باوجود ان حضرات (علامہ کرمانی اور عینی رحمہما اللہ) کی بیان کردہ رائے پر بھی اشکال ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اول تو یہ مسئلہ (جواز قراءت قرب موضع النجاسة) کوئی اہم مسئلہ نہیں تھا، جس پر امام بخاری رحمہ اللہ کو تنبیہ کی ضرورت پیش آتی، اور اگر یہی مقصد ہوتا، تو بجائے ”قراءة الرجل في حجر امرأته“ کے ”قراءة الرجل بقرب النجاسة“ کا ترجمہ قائم کرتے۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حائضہ عورت کی گود میں سر رکھ کر قرآن کریم کی تلاوت کرنا جائز ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں کہ اسی طرح مسئلہ حنفیہ کے ہاں بھی ہے اور فقہ کی کتابوں میں جو یہ مسئلہ ہے کہ مردے کو غسل دینے سے قبل اس کے جنازے کے قریب بیٹھ کر، یا دوسری کسی نجس چیز کے پاس تلاوت قرآن مجید مکروہ ہے (۴)، تو مسئلہ ہذا اور مسئلہ مذکورہ فی الباب میں وجہ فرق یہ ہے کہ حائضہ عورت کی نجاست کپڑوں کے نیچے مستور ہے، اس لیے اگر اس کا لباس پاک ہو، تو کراہت بھی نہ ہوگی۔ (۵)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شراح کرام رحمہم اللہ نے اس ترجمہ الباب کی مختلف

(۱) عمدة القاري: ۲۶۱/۳، شرح الکرماني: ۱۶۳/۳

(۲) شرح الکرماني: ۱۶۲/۳، ۱۶۳

(۳) عمدة القاري: ۲۶۱/۳

(۴) البحر الرائق: ۳۰۱/۲، دار الكتب العلمية، الدر المختار مع رد المحتار: ۸۳/۳، ۸۴، دار عالم الكتب

(۵) فيض الباري: ۴۸۷/۱، ۴۸۸، أنوار الباري: ۳۷۵/۱۰

اغراض بیان فرمائی ہیں، مگر میرے نزدیک سب سے بہتر توجیہ وہی ہے جسے علامہ ابن بطل اور ابن ملقن وغیرہ رحمہم اللہ نے ذکر فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصود حمل مصحف بالعلاقہ کے جواز کو بتانا ہے، یعنی: امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ایک مختلف فیہ مسئلہ کی طرف اشارہ کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ آیا حائضہ اور جنبی غلاف یا جزدان وغیرہ کے ساتھ قرآن کریم کو اٹھا سکتے ہیں، یا نہیں؟ تو امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب سے جواز حمل کی طرف اشارہ فرمایا اور حضرات حنفیہ و حنابلہ کے مذہب کی تائید کی، کیونکہ ان حضرات کا یہی مذہب ہے اور اسی میں موالک اور شوافع پر رد بھی ہے، کیونکہ وہ عدم جواز کے قائل ہیں۔

اس کے علاوہ علامہ کرمانی رحمہ اللہ کی رائے کو ذکر کرنے کے بعد اس پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے جو علامہ ابن بطل رحمہ اللہ کی رائے سے عدم اتفاق کا اظہار کیا ہے، تو اس میں کچھ تعجب نہیں، کیونکہ وہ شافعی ہیں اور وہ یہ کہنا کبھی گوارا نہیں کریں گے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد شوافع پر رد ہے۔ باقی چونکہ تراجم بخاری کے شایان شان بھی یہی ہے کہ اس سے کسی اختلافی مسئلہ کی طرف اشارہ ہو، نا کہ کسی متفق علیہ مسئلہ کی طرف، اس لیے وہی توجیہ بہتر ہے جسے علامہ ابن بطل رحمہ اللہ وغیرہ نے ذکر کیا۔ (۱)

نیز شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی ترجمۃ الباب سے وہی مقصد سمجھا جسے علامہ ابن بطل رحمہ اللہ نے بیان کیا، لیکن واضح الفاظ میں اس رائے کا اظہار نہیں کیا، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وذلك منصير منهما إلى جواز حمل الحائض المصحف، لكن من غير مسه، ومناسبتة لحديث عائشة من جهة أنه نظر حمل الحائض العلاقة التي فيها المصحف بحمل الحائض المؤمن الذي يحفظ القرآن؛ لأنه حامله في جوفه وهو موافق لمذهب أبي حنيفة رحمه الله .

(ترجمہ: ان دونوں تابعین کے اثر سے معلوم ہوا کہ وہ بغیر مس کے حمل مصحف کو حائضہ کے لیے جائز سمجھتے تھے، اور اس ترجمۃ الباب کی مناسبت حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے علاقہ (جزدان) کے ساتھ حائضہ کے حمل

مصحف کو، حائضہ کے مومن کو گود میں لینے کی طرح قرار دیا ہے کہ اس کے سینے میں بھی قرآن مجید ہے اور وہ (امام بخاری رحمہ اللہ) اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کے موافق ہیں۔ (۱)

اس کلام سے صاف اور واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ صاحب کلام کی رائے بھی وہی ہے، جو علامہ ابن بطل اور علامہ ابن ملقن رحمہما اللہ وغیرہ کی ہے۔

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ ترجمہ شیخ الہند رحمہ اللہ کے بیان کردہ اصول تراجم میں سے اکیسویں اصل سے متعلق ہے۔ (۲)

وَكَانَ أَبُو وَائِلٍ : يُرْسِلُ خَادِمَهُ وَهِيَ حَائِضٌ إِلَى أَبِي رَزِينٍ ، فَتَأْتِيهِ بِالمُصْحَفِ ، فَتُمْسِكُهُ بِعِلَاقَتِهِ .

”ابو وائل رحمہ اللہ اپنی خادمہ کو حیض کی حالت میں ابو رزین رحمہ اللہ کے پاس بھیجتے تھے اور خادمہ قرآن مجید ان کے یہاں سے جزدان میں لپٹا ہوا اپنے ہاتھ سے پکڑ کر لاتی تھی۔“

تعلیق کی تخریج

ابو وائل رحمہ اللہ کے اس اثر کو ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے سند صحیح کے ساتھ موصولاً ذکر فرمایا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”حدثنا جرير عن مغيرة: كان أبو وائل“ (۳)

(۱) الكنز المتواری: ۲۵۲/۳، لامع الدراری: ۲۴۳/۲

(۲) حوالہ بالا، وذلك الأصل الحادي والعشرون أن الإمام البخاري رحمه الله كثيراً ما يترجم بجزء من الحديث أو بكلام آخر، ولا يريد بلفظ الترجمة مدلوله الأصلي اللفظي الصريح، بل يريد مدلوله الالتزامي الثابت بالإشارة والإيماء، فما يورد في الباب يكون موافقاً للثاني، ومن أراد تطبيقه بالأول أي: المدلول اللفظي يقع في التخبُّط، كما يظهر من أول أبوابه الخ (الكنز المتواری: ۳۶۶/۱، ۳۶۷)

(۳) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الصلاة، باب الرجل على غير وضوء والحائض يمسان المصحف؟:

۱۳۷/۵، ۱۳۸، رقم الحديث: ۷۵۰۰، رقم الباب: ۶۵۰، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ کی رائے

علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اثر مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ جب امام بخاری رحمہ اللہ نے حائضہ کے لیے جزدان کے ذریعے حمل مصحف کے جواز کو بیان کیا، تو اس کی نظیر حافظ قرآن کو قرار دیا کہ اس کے سینے میں قرآن ہوتا ہے، تو جیسے حائضہ کے لیے جائز ہے کہ وہ جزدان کے ذریعے قرآن مجید کو اٹھائے، ویسے ہی حافظ قرآن کے لیے بھی حجر حائضہ (حائضہ کی گود) میں تلاوت کلام اللہ بھی جائز ہے، بایں معنی کے ثیاب حائضہ بمنزلہ جزدان کے ہوں اور خود حافظ قرآن بمنزلہ مصحف و کلام پاک کے ہو (۱)، چنانچہ علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ حدیث عائشہ (جو اسی باب میں مذکور ہے) کی ترجمۃ الباب سے مناسبت بیان فرماتے ہوئے یہی لکھتے ہیں کہ چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حائضہ کے لیے جزدان کے ذریعے حمل مصحف کے جواز کو بیان کرنا ہے، تو حدیث میں اس کی دلیل اور نظیر موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجر عائشہ رضی اللہ عنہا میں تلاوت فرمایا کرتے تھے، جبکہ وہ حالت حیض میں ہوا کرتی تھیں، تو ثیاب عائشہ رضی اللہ عنہا بمنزلہ علاقہ و جزدان کے ہوئے اور شارع علیہ السلام بمنزلہ مصحف و قرآن مجید کے ہوئے، یعنی: حائضہ کے لیے حمل مصحف جزدان کے ساتھ جائز ہے، جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنے لباس کے ذریعے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تلاوت کرتے ہوئے اٹھائے ہوئے تھیں، جو کہ بمنزلہ مصحف ہیں، کیونکہ آپ علیہ السلام حامل قرآن ہیں۔ (۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ترجمہ اور اثر مذکور میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں حائضہ کے لیے دو جائز باتوں کا ذکر ہوا ہے، مطلب یہ کہ جیسے حائضہ کی گود میں ایک شخص تلاوت کلام پاک کر سکتا ہے، اسی طرح حائضہ جزدان کے ذریعے قرآن مجید بھی اٹھا سکتی ہے، اول کا ذکر ترجمہ میں ہے اور دوسری بات کا ذکر اثر میں ہے، اس سے زیادہ مناسبت کی توجیہات نکالنا تکلف سے خالی نہیں۔ (۳)

(۱) التوضیح لشرح الجامع الصحیح، لابن الملحن رحمہ اللہ : ۲۴/۵

(۲) التوضیح لشرح الجامع الصحیح، لابن الملحن رحمہ اللہ : ۲۴/۵

(۳) عمدة القاري: ۲۶۰/۳، إدارة الطباعة المنيرية

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اثر اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے درمیان مناسبت بیان کرتے ہوئے جو کچھ کلام کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی ترجمۃ الباب اور اثر میں وہی مناسبت ہے جو علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ نے بیان کی، البتہ دونوں کے طرز کلام میں اتنا فرق ضرور نظر آتا ہے کہ علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ نے تو ثیاب حائض کو بمنزلہ جزدان اور شارع علیہ السلام کو بمنزلہ مصحف قرار دیا (۱)، مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بدن مؤمن کو بمنزلہ جزدان اور قلب مؤمن کو بمنزلہ مصحف قرار دیا۔ (۲)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اثر مذکور کا ترجمۃ الباب کے لیے مؤید ہونا ظاہر ہے اور وہ اس طرح کہ اثر مذکور میں نقوش کے ساتھ تلبیس اور تعلق کا ذکر ہے اور ترجمۃ الباب میں الفاظ کے ساتھ تلبیس اور تعلق کا ذکر ہے اور دونوں ہی (نقوش و الفاظ) محترم اور لائق تعظیم ہیں۔ (۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب کے تحت جو غرض ترجمہ ہم نے بیان کی ہے، (یعنی: حائضہ کے لیے جزدان کے ذریعے حمل مصحف کا جواز) تو یہ اثر مذکور اسی غرض کی تعیین کے لیے ہے۔ (۴)

تنبیہ

پیچھے یہ بات گزر چکی ہے کہ حائضہ کے لیے جزدان کے ذریعے قرآن مجید کے اٹھانے کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، چنانچہ ائمہ اربعہ میں سے امام ابو حنیفہ اور امام احمد رحمہما اللہ جواز، اور امام مالک و امام شافعی رحمہما اللہ عدم جواز کے قائل ہیں۔ علامہ عینی رحمہ اللہ سے یہاں نقل مذاہب میں ایک چوک ہوئی ہے اور وہ یہ کہ انہوں نے قول جواز کو ائمہ اربعہ کا مذہب قرار دیا ہے۔ شیخ زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بظاہر کاتب کی یا طباعت کی غلطی معلوم ہوتی ہے کہ لفظ ”مالک“ سے پہلے ”ومنعه“ چھوٹ گیا ہے۔ اس پر یہ اشکال نہ ہو کہ پھر تو امام احمد رحمہ اللہ،

(۱) التوضیح: ۲۴/۵

(۲) فتح الباری: ۵۲۹/۱

(۳) لامع الدراری: ۲۴۴/۲، الكنز المتواری: ۲۵۲/۳

(۴) لامع الدراری: ۲۴۴/۲، الكنز المتواری: ۲۵۲/۳

موالک وشوافع رحمہم اللہ کے طائفہ سے ہوئے، کیونکہ یہ ضعیف روایت پر محمول ہے اور صحیح یہی ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ جواز کے قائل تھے، چنانچہ امام موفق رحمہ اللہ، مذہب امام احمد رحمہ اللہ کو مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے موافق قرار دینے کے بعد فرماتے ہیں کہ: ”وخرج القاضي رواية أخرى أنه لا يجوز، والصحيح جوازه“۔ (کہ قاضی رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ سے عدم جواز کی روایت کی بھی تخریج کی ہے، اور صحیح قول جواز ہی کا ہے)۔ (۱)

(فتمسکہ بعلاقة)

العلاقة: بالكسر، اس ڈوری کو کہتے ہیں جس سے جزدان کو باندھا جاتا ہے۔ (۲)
علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علاقہ وہ ہے جس کے ساتھ مصحف کو لٹکایا جائے، ایسے ہی ”علاقة السيف وعلاقة القوس والسوط“ وغیرہ ہوتا ہے۔ (۳)

تراجم رجال

أبو وائل

یہ مشہور تابعی ابو وائل شقیق بن سلمہ رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الإیمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

أبورزين

یہ مشہور تابعی ابورزین مسعود بن مالک اسدی کوفی مولیٰ ابی وائل رحمہ اللہ ہیں۔

انہوں نے معاذ بن جبل، ابن مسعود، عمرو بن ام مکتوم، علی بن ابی طالب، ابو موسیٰ الاشعری، ابو ہریرہ،

(۱) لامع الدراري: ۲/۲۴۴، الكنز المتواري: ۳/۲۵۲

(۲) مجمع بحار الأنوار: ۳/۶۵۷، الكوثر الجاري: ۱/۴۴۹

(۳) عمدة القاري: ۳/۲۶۰

(۴) كشف الباري: ۲/۵۵۹

ابن عباس، مصدع ابی یحییٰ اور فضل بن بندار رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے عبد اللہ، اسماعیل بن ابی خالد، عاصم بن ابی النجود، عطاء بن السائب، اعمش، منصور، موسیٰ بن ابی عائشہ، اسماعیل بن سمیع، مغیرہ بن مقسم، زبیر بن عدی، اور علقمہ بن مرثد رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (۱)

امام ابوزرعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”اسمہ مسعود، کوفی ثقة“۔ (۲)

ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۳)

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں ”مسعود أبورزین الأسدي: کوفی ثقة“۔ (۴)

یہاں یہ بات واضح ہو کہ ابورزین الأسدی دو ہیں۔ ایک ابورزین الأسدی الکسبی ب ”عبید“ ہیں (۵)

اور دوسرے ابورزین الاسدی مسعود بن مالک ہیں۔ ایسے ہی مسعود بن مالک بھی دو ہیں، ایک تو یہی ابورزین

مسعود بن مالک اسدی کوفی ہیں اور دوسرے مسعود بن مالک بن معبد اسدی کوفی ہیں۔ (۶)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سبب اشتباہ امام اعمش رحمہ اللہ ہیں، کیونکہ امام اعمش رحمہ اللہ

نے دونوں (مسعود بن مالک بن معبد اور مسعود بن مالک ابورزین) سے روایت حدیث کی ہے، جب کہ وہ

دونوں اپنے نام، اپنے والد کے نام، قبیلہ کی طرف نسبت اور شہر کی طرف نسبت میں متفق ہیں۔ نیز فرماتے ہیں کہ

اس سب کا حاصل یہ ہے کہ ابورزین کے نام میں اختلاف ہے اور اس لیے یہ ہے کہ ابورزین یہی مسعود بن مالک ہیں،

ان دونوں کے ولاء میں بھی اختلاف ہے۔ (چنانچہ مسعود بن مالک بن معبد اسدی کوفی، مولیٰ سعید بن جبیر ہیں

اور مسعود بن مالک ابورزین مولیٰ ابی وائل ہیں) اور مسعود بن مالک بن معبد جو سعید بن جبیر سے روایت کرتے

(۱) تہذیب التہذیب: ۱۱۸/۱۰، تلامذہ و مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۴۷۷/۲۷

(۲) تہذیب الکمال: ۴۷۸/۲۷، تہذیب التہذیب: ۱۱۸/۱۰

(۳) کتاب الثقات لابن حبان: ۴۴۰/۵

(۴) تہذیب التہذیب: ۱۱۹/۱۰

(۵) تہذیب الکمال: ۴۷۹/۲۷، تہذیب التہذیب: ۱۱۸/۱۰

(۶) تہذیب الکمال: ۴۷۵/۲۷-۴۷۷، تہذیب التہذیب: ۱۱۷/۱۰، ۱۱۸، کتاب المتفق والمفترق:

۵۷۶/۳، ۵۷۷، رقم الصفحة المسلسل: ۱۹۸۶، ۱۹۸۷، رقم الترجمة: ۱۴۱۰

ہیں، ابورزین مسعود بن مالک سے بہت چھوٹے ہیں، مگر یہ کہ نام میں دونوں مشترک ہیں۔ اور میرا خیال یہ ہے کہ ابورزین الاسدی لکسمی ب۔ ”عبید“ وہی ہیں جنہیں سن ۶۰ھ یا اس سے پہلے ابن زیاد کے دور میں قتل کیا گیا تھا اور دوسرے ابورزین لکسمی ب۔ ”مسعود بن مالک“ کا انتقال تقریباً ۹۰ھ کی دہائی میں ہوا، چنانچہ ابن قانع نے مسعود بن مالک ابورزین کی تاریخ وفات سن ۸۵ھ بیان کی ہے۔ (۱) نیز مسعود بن مالک ابورزین رحمہ اللہ صحاح ستہ کے راوی ہیں۔ (۲)

۲۹۳ : حَدَّثَنَا أَبُو نَعِيمٍ الْفَضْلُ بْنُ دَكَيْنٍ : سَمِعَ زُهَيْرًا ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ صَفِيَّةَ : أَنَّ أُمَّهُ حَدَّثَتْهُ : أَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهَا : أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ : كَانَ يَتَكَبَّرُ فِي حَجَرِي وَأَنَا حَائِضٌ ، ثُمَّ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ . [۷۱۱۰]

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم میری گود

میں سر مبارک رکھ کر قرآن مجید پڑھتے تھے، حالانکہ میں اس وقت حائضہ ہوتی تھی۔“

تراجم رجال

أبو نعيم الفضل بن دكين

یہ مشہور محدث ابو نعیم الفضل بن دکین الملائی الکوفی الاحول رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الإیمان، باب فضل من استبرأ لدينه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

(۱) تہذیب التہذیب: ۱۱۹/۱۰، تقریب التہذیب: ۱۷۲/۲، رقم الترجمة: ۶۶۳۳، تحفة التحصيل فی ذکر رواة المراسیل، ص: ۳۰۱

(۲) تقریب التہذیب: ۱۷۶/۲، عمدة القاری: ۲۶۰/۳

(۳) قوله: ”عائشة“ الحديث، رواه البخاري رحمه الله في كتاب التوحيد أيضاً، في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ”الماهر بالقرآن مع الكرام البررة“ رقم الحديث: ۷۵۴۹، ومسلم في كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله، رقم الحديث: ۶۹۳، وأبو داود في كتاب الطهارة، باب مؤاكلة الحائض ومجامعتها، رقم الحديث: ۲۶۰، والنسائي في كتاب الحيض، باب الرجل يقرأ القرآن ورأسه في حجر امرأته وهي حائض، رقم الحديث: ۲۷۵، جامع الأصول في أحاديث الرسول، رقم الحديث: ۵۳۹۵، ۳۵۰/۷، دار الفكر

(۴) كشف الباري: ۶۶۹/۲

زہیر بن معاویہ

یہ زہیر۔ بالتصغیر۔ بن معاویہ بن حذتج۔ بضم الحاء المہملۃ وفتح الدال المہملۃ وبالجیم۔ بن الرحیل۔ بضم الراء المہملۃ وفتح الحاء المہملۃ۔ بن زہیر بن خثمہ جعفی کوئی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابوخیثمہ“ ہے۔
ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الإیمان، باب الصلاة من الإیمان“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

منصور ابن صفیہ

یہ منصور بن عبد الرحمن بن طلحہ بن حارث بن طلحہ بن ابی طلحہ بن عبد العزی بن عثمان بن عبد الدار بن قصی القرشی العبدری الحنفی المکی رحمہ اللہ ہیں (۲)۔ یہ اپنی والدہ ”صفیہ بنت شیبہ“ کی شہرت کی وجہ سے انہی کی طرف منسوب ہیں۔ (۳)

انہوں نے اپنے والدہ صفیہ بنت شیبہ، اپنے ماموں مسافع بن شیبہ الحنفی، سعید بن جبیر، محمد بن عباد بن جعفر اور ابوسعید مولیٰ ابن عباس رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی ہے۔

اور ان سے ان کے بھائی محمد، زائدہ، ابن جرتج، وہیب، زہیر بن معاویہ، زہیر بن محمد، معروف بن مشکان، داؤد بن عبد الرحمن العطار، فضیل بن سلیمان، سفیان ثوری اور ابن عیینہ رحمہم اللہ وغیرہ روایت حدیث کرتے ہیں۔ (۴)

ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صالح الحدیث“۔ (۵)

اثر م رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل اور ابن عیینہ رحمہما اللہ نے منصور ابن صفیہ کی تعریف فرمائی ہے۔ (۶)

(۱) کشف الباری: ۳۶۷/۲

(۲) تہذیب التہذیب: ۳۱۰/۱۰

(۳) فتح الباری: ۵۲۹/۱

(۴) تہذیب التہذیب: ۳۱۰/۱۰، مشائخ وتلامذہ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۵۳۸/۲۸، ۵۳۹،

کتاب المتفق والمفترق: ۵۱۲/۳، رقم الصفحہ المسلسل: ۱۹۲۲، رقم الترجمة: ۱۳۴۱

(۵) الجرح والتعديل: ۲۰۱/۸

(۶) حوالہ بالا

- ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان ثقة قليل الحديث“۔ (۱)
- امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۲)
- ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۳)
- ابن عیینہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان یبکی وقت کل صلاة“۔ (۴)
- ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان ثباتاً ثقة“۔ (۵)
- علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”مکی صدوق“۔ (۶)
- لیکن ابن حزم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لیس بالقوي“۔ (۷)
- اس پر رد کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: ”أخطأ ابن حزم في تضعیفه“۔ (۸)
- ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۱۲۹ھ میں ہوا (۹)، جبکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے سن وفات ۱۳۷ھ یا ۱۳۸ھ نقل کی ہے۔ (۱۰)

صفیہ بنت شیبہ

یہ صفیہ بنت شیبہ بن عثمان بن ابی طلحہ بن عبد العزی بن عبد الدار بن قصی بن کلاب، الفقیہ العالم، القرشیہ العبدریہ المکیہ الحجیہ ام منصور بن عبد الرحمن رضی اللہ عنہا ہیں۔ (۱۱)

- (۱) تہذیب التہذیب: ۳۱۰/۱۰
- (۲) میزان الاعتدال: ۱۸۶/۴، رقم الترجمة: ۸۷۸۷، تہذیب التہذیب: ۳۱۰/۱۰
- (۳) کتاب الثقات لابن حبان: ۴۷۶/۷
- (۴) تہذیب التہذیب: ۳۱۰/۱۰
- (۵) کتاب الثقات لابن حبان: ۴۷۶/۷
- (۶) میزان الاعتدال: ۱۸۶/۴
- (۷) تہذیب التہذیب: ۳۱۱/۱۰، میزان الاعتدال: ۱۸۶/۴
- (۸) تقریب التہذیب: ۲۱۵/۲
- (۹) کتاب الثقات لابن حبان: ۴۷۶/۷
- (۱۰) تہذیب التہذیب: ۳۱۰/۱۰، تقریب التہذیب: ۲۱۵/۲
- (۱۱) سیر أعلام النبلاء: ۵۰۷/۳، ۵۰۸، رقم الترجمة: ۱۱۸

ان کے صحابیہ ہونے میں اختلاف ہے، دارقطنی رحمہ اللہ نے تو صحابیہ ہونے کے قول کو کمزور قرار دیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کی پرزور تردید کرتے ہوئے فرمایا:

”وأبعد من قال لارؤية لها، فقد ثبت حديثها في صحيح البخاري تعليقا، قال: قال أبان بن صالح عن الحسن بن مسلم عن صفية بنت شيبة قالت: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم. وأخرج ابن منده عن طريق محمد بن جعفر بن الزبير عن عبيد الله بن عبد الله بن أبي ثور عن صفية بنت شيبة قالت: والله لكأني أنظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دخل الكعبة..... الحديث“.

یعنی: جن حضرات نے یہ کہا کہ صفیہ بنت شیبہ کو رؤیت حاصل نہیں، تو ان کی یہ بات حقیقت سے بہت بعید ہے، کیونکہ صحیح بخاری میں صفیہ بنت شیبہ کی حدیث تعلیقاً ثابت ہے، جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع کی تصریح ہے۔ (ابن ماجہ رحمہ اللہ نے اسی روایت کو اسی طریق سے موصولاً بھی ذکر کیا ہے) اور اسی طرح ابن منده رحمہ اللہ نے بھی محمد بن جعفر کے طریق سے صفیہ بنت شیبہ سے ایک روایت نقل کی ہے، جس میں رؤیت کی صراحت ہے۔ (۱)

نیز امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے بھی ابن اسحاق کے طریق سے صفیہ بنت شیبہ کی ایک روایت نقل کی ہے، جس کے آخر میں ہے: ”وأنا أنظر إليه“ یعنی: میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ رہی تھی۔ حافظ مزنی رحمہ اللہ نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: ”هذا الحديث يضعف قول من أنكر أن تكون لها رؤية، فإنه إسناده حسن“۔ (ترجمہ) ”یہ حدیث ان حضرات کے قول کو کمزور کر دیتی ہے، جو صفیہ بنت شیبہ کے حق میں رؤیت کے منکر ہیں، کیونکہ اس حدیث کی سند حسن ہے“۔ (۲)

البتہ ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”ثقات التابعين“ میں ذکر کیا ہے۔ (۳)

(۱) الإصابة في تمييز الصحابة: ۴/۳۴۸، دار الفکر

(۲) تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف: ۱۱/۳۴۳، المكتب الإسلامي، الدار القيمة

(۳) كتاب الثقات لابن حبان: ۳/۱۹۷، قلت: لعل الناقلين والكاتبين أخطئوا في النقل والكتابة؛ لأن ابن =

صفیہ بنت شیبہ رضی اللہ عنہا نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے، امہات المؤمنین میں سے حضرت عائشہ، ام حبیبہ اور ام سلمہ رضی اللہ عنہن، اور عبداللہ بن عمر، اسماء بنت ابی بکر، برہ المعروفہ — ”حبیبہ“ بنت ابی ترہ، ام عثمان بنت ابی سفیان اور شیبہ بن عثمان کی ام ولد وغیرہ رضی اللہ عنہن سے روایت حدیث کی ہے۔

اور ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے منصور بن عبدالرحمن، ان کے بھتیجے عبدالحمید بن جبیر بن شیبہ، دوسرے بھتیجے مسافع بن عبداللہ بن شیبہ، بھتیجے کے بیٹے مضعب بن شیبہ بن جبیر بن شیبہ، ان کے پوتے محمد بن عمران الجحی، ابراہیم بن مہاجر، حسن بن مسلم، قتادہ، مغیرہ بن حکیم، عبید اللہ بن عبداللہ بن ابی ثور، یعقوب بن عطاء بن ابی رباح رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (۱)

یحییٰ بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن جریر رحمہ اللہ نے بھی ان کا زمانہ پایا ہے، لیکن سماع حاصل نہیں۔ (۲)

نیز صفیہ بنت شیبہ رضی اللہ عنہا صحاح ستہ کی راویہ ہیں۔ (۳)

عائشہ

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ بنت ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہا ہیں۔
ان کے حالات ”بدء الوحي“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

شرح حدیث

(قوله: كان يتكلم في حجري وأنا حائض ثم يقرأ القرآن)

امام بخاری رحمہ اللہ اس روایت کو ”کتاب التوحید“ میں ان الفاظ کے ساتھ لائے ہیں: ﴿كان يقرأ﴾

= حبان رحمہ اللہ لم يذكرها في ثقات التابعين، بل إنما ذكرها فيمن روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من النساء..... الخ وما ذكره ابن حبان رحمه الله صريح في أن لها رؤية وصحبة وسماعاً من النبي صلى الله عليه وسلم، والله أعلم بالصواب.

(۱) تہذیب التہذیب: ۱۲/۴۳۰، مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۳۵/۲۱۱

(۲) تہذیب الکمال: ۳۵/۲۱۲، تہذیب التہذیب: ۱۲/۴۳۰

(۳) تقریب التہذیب: ۲/۶۴۷

(۴) کشف الباری: ۱/۲۹۱

القرآن ورأسه في حجري وأنا حائض ﴿﴾ جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ ”اتکاء“ سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا سر مبارک ان کی گود میں رکھنا ہے۔ (۱)

محقق ابن دقیق العید رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس حالت میں قرآن مجید کی تلاوت فرمانے کا ذکر اس امر کی طرف مشیر ہے کہ حائضہ تلاوت نہیں کر سکتی، اس لیے کہ اگر خود اس کو اجازت ہوتی، تو اس کی گود میں امتناع قراءت کا سوال ہی کیا تھا؟! جس کے دفعیہ کے لیے قراءت غیر کا ثبوت پیش کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ (۲)

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے محل نجاست کے قریب میں جواز قراءت کا حکم بھی معلوم ہوا (۳)، لیکن اس پر علامہ عینی رحمہ اللہ نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس میں نظر ہے، اس لیے کہ حائضہ خود تو بذاتہا طاہرہ ہے اور نجاست خون کی ہے جو کہ حیض کے زمانے میں ہر وقت ظاہر نہیں ہوتی، جس کی وجہ سے جواز قراءت کا حکم ہوا، مگر اس پر قیاس کر کے ہم قراءت قرآن کو بیت الخلاء کے برابر میں بھی غیر مکروہ مان لیں، تو یہ مناسب اور موزوں نہیں ہوگا، کیونکہ تعظیم قرآن کے پیش نظر اس کو مکروہ ہی ہونا چاہئے، کیونکہ قریب شے اسی شے کا حکم لے لیا کرتی ہے۔ (۴)

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت

ترجمۃ الباب اور حدیث کے ظاہری الفاظ کے اعتبار سے تو دونوں میں مناسبت واضح ہے کہ دونوں میں حائضہ کی گود میں جواز قراءت کا بیان ہے، البتہ ابن بطال اور ابن ملقن رحمہما اللہ وغیرہ نے ترجمۃ الباب کی جو غرض بیان کی ہے، اس اعتبار سے دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ روایت میں ثیاب عائشہ رضی اللہ عنہا بمنزلہ ”علاقہ“ ہیں اور شارع علیہ السلام بمنزلہ ”مصحف“ ہیں، تو گویا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنے لباس کے ذریعے حالت حیض میں حضور علیہ السلام کو جو کہ حامل قرآن ہیں، اٹھائے ہوئی ہیں اور ترجمۃ الباب سے غرض بھی

(۱) فتح الباری: ۱/۵۳۰، عمدۃ القاری: ۳/۲۶۲

(۲) فتح الباری: ۱/۵۳۰، عمدۃ القاری: ۳/۲۶۲

(۳) فتح الباری: ۱/۵۳۰، عمدۃ القاری: ۳/۲۶۲

(۴) عمدۃ القاری: ۳/۲۶۲

یہی ہے کہ حالت حیض میں حمل مصحف بالعلاقہ جائز ہے۔ (۱)

۴ - باب : مَنْ سَمِيَ النَّفَّاسَ حَيْضًا .

ما قبل سے ربط

اس باب کی باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ باب سابق میں حائضہ سے متعلق ایک حکم بیان کیا گیا تھا اور اس باب میں امام بخاری رحمہ اللہ نے حیض و نفاس کے احکام کے درمیان مساوات ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۲)

اس باب کے تحت دو بحثیں ہیں۔

پہلی بحث: حل ترجمہ

پہلی بحث حل ترجمہ سے متعلق ہے، اور وہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے باب قائم کیا ہے: ”بَاب مَنْ سَمِيَ النَّفَّاسَ حَيْضًا“ (یعنی: نفاس کو حیض کہنا) جبکہ حدیث باب میں اس کا عکس ہے، کیونکہ حدیث میں حیض کو نفاس کہا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض شراح نے یہ کہا کہ اس سے مقصود حیض اور نفاس میں سے ہر ایک کے دوسرے پر جواز اطلاق کو بیان کرنا ہے اور وہ اس طرح کہ جب حدیث میں حیض کو نفاس کہا گیا، تو امام بخاری رحمہ اللہ نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ایسے ہی نفاس کو حیض کہنا بھی درست ہوگا، جسے انہوں نے مذکورہ ترجمہ قائم کر کے واضح کیا۔ (۳)

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ترجمہ میں تقدیم و تاخیر ہے، ”حیض“ مفعول اول اور ”نفاس“ مفعول ثانی ہے، اب مطلب یہ ہوگا: ”جس نے حیض کو نفاس کا نام دیا۔“ لہذا اس طرح ترجمہ الباب اور حدیث باب میں مطابقت پیدا ہو جائے گی۔ (۴)

(۱) الكنز المتواری: ۲۵۳/۳، لامع الدراری: ۲۴۴/۲، ۲۴۵

(۲) هذا ملخص من الكنز المتواری: ۲۵۳/۳، ۲۵۴

(۳) فیض الباری: ۴۸۸/۱

(۴) فتح الباری: ۵۳۰/۱، فیض الباری: ۴۸۸/۱

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ترجمۃ الباب مقلوب ہے، جبکہ صحیح یوں تھا: ﴿باب من سمي الحيض نفاساً﴾ (۱) اور ایک قول یہ بھی ہے کہ ”سمی“ سے مراد ”أطلق“ ہے، یعنی: من أطلق لفظ النفاس على الحيض، اور یوں بغیر کسی تکلف کے ترجمہ اور حدیث میں مطابقت ہو جائے گی، کیونکہ حدیث میں بھی لفظ نفاس کا حیض پر اطلاق کیا گیا ہے۔ (۲)

امام مہلب رحمہ اللہ کی رائے

امام مہلب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب امام بخاری رحمہ اللہ نے نفاس سے متعلق کوئی حدیث اپنی شرط کے موافق نہ پائی اور یہاں حدیث باب میں حیض پر نفاس کا اطلاق بھی کیا گیا تھا، تو اس سے انہوں نے یہ استنباط کیا کہ حیض اور نفاس دونوں حکم میں بھی یکساں ہیں اور اسی طرف اشارہ کرنے کے لیے ترجمۃ الباب اس انداز سے قائم کیا۔ (۳)

لیکن اس رائے پر اعتراض ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب میں تو تسمیہ کا ذکر ہے، نا کہ حکم کا؟ تو حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض درست نہیں، اس لیے کہ مصنف رحمہ اللہ نے تسمیہ سے حکم پر استدلال کیا ہے اور یہ جامع صحیح کوئی لغت کی کتاب نہیں، جو مصنف رحمہ اللہ کی مراد تسمیہ ہی ہو۔ (۴)

امام خطابی رحمہ اللہ کی رائے

امام خطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کو مذکورہ ترجمہ قائم کرنے میں وہم ہوا ہے، کیونکہ حدیث باب میں نفاس کو حیض نہیں کہا گیا، بلکہ درحقیقت لفظ ”نفست“ مشترک طور پر وزن بدل کر (نون کے فتح اور ضمہ کے ساتھ) دونوں معنی میں (بفتح النون بمعنی حیض اور بضم النون بمعنی نفاس) استعمال ہوتا ہے، لہذا جب

(۱) فتح الباری: ۱/۵۳۰، الكنز المتواری: ۳/۲۵۳

(۲) فتح الباری: ۱/۵۳۰، إرشاد الساری: ۲/۵۳۷

(۳) فتح الباری: ۱/۵۳۰، شرح ابن بطلال: ۱/۴۲۱

(۴) الكنز المتواری: ۳/۲۵۵

اس لفظ کا استعمال حیض کے معنی میں بھی ہے، تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ نفاس کو حیض کہا گیا؟ (۱)

اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کو کوئی وہم نہیں ہوا، اس لیے کہ جب فرق مذکور ثابت ہے کہ لفظ ”نفس“ بالفتح بمعنی حیض اور بالضم بمعنی نفاس استعمال ہوتا ہے اور روایت مذکورہ بضم النون بھی ثابت ہے، تو پھر یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ حدیث میں نفاس کو حیض کہا گیا ہے۔ نیز یہ احتمال بھی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک فرق مذکور ثابت ہی نہ ہو، بلکہ ان کے نزدیک یہ لفظ دونوں طرح سے بمعنی نفاس و ولادت ہی ہو، تو ایسی صورت میں بھی یہ کہنا صحیح ہوگا کہ نفاس کو حیض کہا گیا ہے، جیسا کہ بعض حضرات سے عدم فرق بھی منقول ہے کہ یہ لفظ ”نفس“ دونوں طرح سے دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ (۲)

ابن بطلال اور محدث ابن منیر رحمہما اللہ کی رائے

علامہ ابن بطلال رحمہ اللہ (۳) اور محدث ابن منیر رحمہ اللہ (۴) کی رائے بھی وہی ہے جو امام مہلب رحمہ اللہ کی ہے اور ان دونوں حضرات کی رائے کا حاصل اور لب لباب یہ ہے کہ جب دونوں (حیض اور نفاس) میں اشتراک اسی موجود ہے اور وہ اس طرح کہ نفس، یعنی دم والے معنی دونوں میں موجود ہیں اور یہ بات بھی ہے کہ حدیث باب میں حیض کو نفاس کہا گیا ہے، تو ضروری ہوا کہ اسی اشتراک اسی کی وجہ سے نفاس کو بھی حیض کہا جاسکے اور دونوں حکم (ترکِ صلاۃ) میں بھی یکساں ہوں، اسی لئے جب تک نساء کا خون منقطع نہ ہو، حائضہ کی طرح نساء کے لیے بھی ترکِ صلاۃ کا حکم ہے۔ (۵)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ کی رائے پر نقد کرتے ہوئے علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا کہ ہو سکتا ہے امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک لفظ ”نفس“ میں بیان کردہ فرق ثابت نہ ہو، صحیح نہیں، کیونکہ ایسی بات تو کسی

(۱) عمدة القاري: ۲۶۲/۳، فتح الباري: ۵۳۰/۱، ۵۳۱، الكنز المتواري: ۲۵۴/۳

(۲) شرح الکرماني: ۱۶۴/۳، عمدة القاري: ۲۶۲/۳، الكنز المتواري: ۴۵۴/۳

(۳) شرح ابن بطلال: ۴۲۱/۱

(۴) عمدة القاري: ۲۶۲/۳

(۵) شرح ابن بطلال: ۴۲۱/۱

امام لغت کے بارے میں کہی جاسکتی ہے اور ظاہر ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ امام لغت نہیں، بلکہ امام حدیث ہیں۔ اسی طرح علامہ ابن بطال اور امام مہلب رحمہ اللہ کی رائے پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان حضرات کی رائے کا حاصل یہ ہے کہ حیض اور نفاس کے مفہوم میں مساوات ہے، جبکہ درحقیقت ایسا نہیں، کیونکہ جائز ہے کہ دونوں میں عموم خصوص بن وجہ کی نسبت ہو۔ (۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ اول تو اس ترجمہ کا کوئی خاص فائدہ نہیں اور بصورت تسلیم فائدہ اس ترجمہ کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ جب امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک حیض و نفاس دونوں کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں تھا، تو ان کے لیے ایک کے ذکر اور دوسرے کے مراد لینے کا جواز ہو گیا، اور جس طرح حدیث میں ذکر نفاس کا ہوا اور مراد حیض ہے، اسی طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی ذکر نفاس کا کیا اور ارادہ حیض کا کر لیا، لہذا ان کے قول: ”باب من سمی النفاس حیضاً“ کا مطلب ”باب من ذکر النفاس حیضاً“ ہونا چاہیے، یعنی: ذکر نفاس کا کیا اور مراد حیض لیا، ایسا ہی حدیث میں مذکور نفاس ہے اور مراد حیض ہے، کیونکہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے ”أنفست“ فرمایا اور انہوں نے جواب میں ”نعم“ کہا، حالانکہ وہ حائضہ تھیں، تو گویا انہوں نے بھی نفاس کو حیض قرار دے دیا۔ اس طرح حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مطابقت ہو جاتی ہے۔ (۲)

علامہ ابن رشید رحمہ اللہ کی رائے

علامہ ابن رشید رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ ”دم خارج من الرحم“ کا نام اصالة نفاس ہے اور اسی لفظ نفاس کے ساتھ اس کی تعبیر کرنا اعم و اشمل معنی کے ساتھ تعبیر ہے اور لفظ حیض کے ساتھ اس کی تعبیر کرنا اخص معنی کے ساتھ تعبیر ہے، لہذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ”دم خارج من الرحم“ کو نفاس کے ساتھ تعبیر کرنا اعم و اشمل معنی کے لحاظ سے ہے اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا حیض کے ساتھ تعبیر کرنا اخص معنی کے لحاظ سے ہے۔ اس لحاظ سے ترجمہ الباب ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی تعبیر کے موافق ہوگا۔ (۳)

(۱) عمدة القاري: ۲۶۳/۳

(۲) حوالہ بالا

(۳) فتح الباري: ۵۳۰/۱

علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے حل ترجمہ سے متعلق ایک توجیہ یہ بھی ذکر کی ہے کہ یہاں حرف جر مقدر ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: باب من سمي حیضاً بالنفاس، یوں ترجمہ اور حدیث میں مطابقت ہو جائے گی، کیونکہ دونوں میں حیض کو نفاس کہا گیا ہے۔ (۱)

علامہ ابوالحسن سندھی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ ابوالحسن سندھی رحمہ اللہ حل ترجمہ سے متعلق چند توجیہات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک سب سے پسندیدہ قلب والی توجیہ ہے اور اگر اس قلب میں کوئی لطیف نکتہ بھی ملحوظ ہو، تو یقیناً صنعتِ قلب بلاغت کی ایک قسم ہوگی، جیسا کہ یہاں بھی ہے اور وہ یہ کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا اس ترجمہ الباب سے اس طرف اشارہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اطلاق و تسمیہ نفاس کو اصل قرار دیا جائے اور تسمیہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو فرع قرار دیا جائے۔ (۲)

دوسری بحث: غرض ترجمہ

علامہ ابن بطلال، محدث ابن منیر، امام مہلب، شاہ ولی اللہ اور شیخ الحدیث زکریا رحمہم اللہ کی رائے علامہ ابن بطلال، محدث ابن منیر اور امام مہلب رحمہم اللہ نے حل ترجمہ سے متعلق جو کچھ فرمایا ہے، اس سے ان حضرات کی رائے غرض ترجمہ سے متعلق بھی واضح ہو جاتی ہے اور وہ یوں کہ ان حضرات کے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حیض و نفاس میں اشتراک اسبی ہونے کی بناء پر ان میں ”تسویہ فی الاحکام“ کو ثابت کرنا ہے، جس کی تفصیل حل ترجمہ کے تحت گزر چکی ہے۔ یہی رائے شیخ المشائخ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی بھی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ حیض کا اطلاق نفاس پر اور نفاس کا حیض پر اہل عرب میں شائع و ذائع ہے، لہذا جو احکام حیض کے ہوں گے، وہی نفاس کے بھی ہوں گے، اسی لئے شارع علیہ السلام نے الگ سے نفاس کے احکام کی تفصیل نہیں کی، یہی غرض امام بخاری رحمہ اللہ کی حدیث الباب کے قصہ سے ہے کہ اس میں ایک لفظ کا دوسرے کے لیے استعمال ہوا ہے، فتدبر و تشکر“۔ (۳)

(۱) شرح الکرماني: ۱۶۵/۳

(۲) حاشیة السندی: ۱۰۵، ۱۰۴/۱

(۳) شرح تراجم أبواب البخاري: ۱۹/۱

اسی رائے کو اختیار کرتے ہوئے اور مزید وضاحت کرتے ہوئے شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک بھی امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہی ہے کہ جب انہوں نے نفاس سے متعلق کوئی حدیث اپنی شرط کے موافق نہیں پائی، تو اس ترجمہ کو قائم کر کے یہ ثابت کر دیا کہ حیض و نفاس احکام میں بھی متحد ہیں، کیونکہ ان میں اتحاد لفظی بھی ہے اور معنوی بھی، اتحاد لفظی تو ایسے ہے کہ لفظ نفاس دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اتحاد معنوی یوں ہے کہ دونوں ”دم خارج من الرحم“ ہونے میں مشترک ہیں۔ (۱)

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ اس رائے پر یہ اشکال نہ ہو کہ حیض و نفاس میں ”تسویہ فی الاحکام“ کو کیسے مانا جاسکتا ہے، جبکہ بعض احکام میں اختلاف ثابت ہے؟ کیونکہ تسویہ احکام کا یہ معنی نہیں کہ جمیع احکام میں برابر ہیں، بلکہ معنی یہ ہے کہ جو احکام حیض کے لیے ثابت ہوں گے، وہ نفاس کے لیے بھی ثابت ہوں (إلا ما خصه الدلیل) مگر یہ کہ وہ احکام جنہیں کسی دلیل نے خاص کر دیا ہو، تو ان میں حکم ایک جیسا نہیں ہوگا، اور اس کی مثال ایسی ہی ہے، جیسے یعلیٰ بن امیہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ﴿اصنع في عمرتك ما تصنع في حجتك﴾ (اپنے عمرہ میں انہی امور کو انجام دو جنہیں تم اپنے حج میں کرتے ہو) باوجود یہ کہ حج و عمرہ کے بعض افعال میں اختلاف بھی ہے۔ (۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے حل ترجمہ کے تحت گزر چکی ہے۔

وہ مسائل جن میں حیض و نفاس کے احکام مختلف ہیں

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نفاس کا حکم حیض ہی کی طرح ہے، بجز سات چیزوں کے اور وہ امور سبعة یہ ہیں: بلوغ، استبراء، عدت، اقل نفاس کی حد مقرر نہیں، اکثری مدت چالیس دن ہے، صوم کفارہ میں دم نفاس جاری ہو جائے، تو اس سے تابع منقطع ہو جاتا ہے، اس کی وجہ سے طلاق سنت و بدعت میں فصل حاصل نہیں ہوتا۔ (۳)

حیض و نفاس میں ”تسویہ فی الاحکام“ سے متعلق علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ حیض و نفاس دونوں ہی رحم سے خارج ہوتے ہیں اور پھر حیض

(۱) الكنز المتواری: ۲۵۴/۳، ۲۵۵

(۲) الكنز المتواری: ۲۵۵/۳

(۳) حاشیہ ابن عابدین، کتاب الطہارۃ، باب الحيض: ۴۹۶/۱، دار عالم الكتب

پر نفاس کا اطلاق بھی حدیث سے ثابت ہے، تو اس کا عکس بھی درست ہوا، یعنی: نفاس پر حیض کا اطلاق، کیونکہ دونوں کے احکام فی الجملہ مشترک ہیں اور مقصد یہ ہے کہ دونوں کا وصف خروج من الرحم میں اشتراک یا ایک لفظ کا دوسرے پر جواز اطلاق اس بات کا تقاضا نہیں کرتے کہ یہ دونوں جمیع احکام میں بھی برابر ہیں، بلکہ ہر ایک کے مخصوص احکام ہیں، البتہ بعض احکام میں اشتراک ہے جس کی وجہ سے ایک کا دوسرے پر اطلاق، بطور اطلاق مجازی صحیح ہے۔ (۱)

نیز فرماتے ہیں کہ دوسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ”حیضاً“ کو مفعول اول قرار دیا جائے، اور ”النفاس“ کو مفعول ثانی قرار دیا جائے، تاکہ ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت باب ظاہر ہو اور غرض یہ ہے کہ دونوں میں اشتراک اسی ہے، شرعی احکام کے لحاظ سے نہیں۔ حاصل یہ کہ یہ جو روایات میں حیض پر نفاس کا اطلاق ہوا ہے، تو وہ صرف لفظی و اسکی اشتراک ہے۔ (۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شاید حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا اشارہ اس طرف ہے کہ جب ان میں اشتراک احکام نہیں، تو پھر اتحاد اسی کا بھی کوئی خاص فائدہ نہیں، خصوصاً جبکہ جامع صحیح کا بڑا مقصد احادیث احکام کا بیان ہے، اسی لئے علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا: ”لا فائدة في الترجمة“ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی امام مہلب وغیرہ رحمہ اللہ کی رائے پر اعتراض کر کے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۳)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد صرف، بیان لغت نہیں، بلکہ وہ اس کے ضمن میں یہ بھی بتانا چاہتے ہیں کہ دم نفاس در حقیقت دم حیض ہی ہے، جو بعد از ولادت رحم کا منہ کھل جانے کی وجہ سے خارج ہوا کرتا ہے، جو بوجہ حمل رحم کا منہ بند ہو جانے کے سبب رک گیا تھا، جب بچہ پیدا ہوا اور دم رحم (رحم کا منہ) کھل گیا، تو وہی دم حیض رکا ہوا خارج ہونے لگا، اسی لئے بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ حیض چونکہ چار ماہ بعد جنین کی غذا بنتا ہے، اس لیے ہر ماہ کی زیادہ سے زیادہ مدت حیض دس یوم کے حساب سے اکثر مدت

(۱) الكنز المتواری: ۲۵۳/۳-۲۵۵

(۲) الكنز المتواری: ۲۵۶/۳-۲۵۸

(۳) الكنز المتواری: ۲۵۸/۳

نفاس بھی صرف چالیس دن ہو سکتی ہے۔ سو اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا اور قواعد شرع بھی اسی کا تقاضا کرتے ہیں، کیونکہ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ حاملہ کو حیض آتا ہے، تو پھر شرع سے استبراء رحم کے باب کو ختم کرنا پڑے گا، اس لیے کہ شرع نے اسی دم حیض کو استبراء رحم کی علامت قرار دیا ہے، لہذا امکان حیض کی صورت میں براءت رحم کی کوئی علامت نہیں رہے گی اور یوں اس باب کو بالکلیہ ختم کرنا پڑے گا۔ (۱)

نیز یہ بھی ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ حاملہ کو حیض آتا ہے یا نہیں؟ امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ حاملہ کو حیض آتا ہے اور امام ابو حنیفہ اور امام احمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا۔ (۲)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ اپنی تحقیق ذکر کرنے اور اس اختلافی مسئلہ کی طرف اشارہ فرمانے کے بعد لکھتے ہیں کہ اس ترجمہ الباب سے بھی امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض حضرات حنفیہ کے مذہب کو تقویت دینا ہے، جو اس بات کے قائل ہیں کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا۔ (۳)

حاصل یہ نکلا کہ ترجمہ الباب کے مقصد کے حوالے سے ۴ طرح کے اقوال ہیں۔

پہلا قول علامہ ابن بطلال، امام مہلب، محدث ابن منیر، شاہ ولی اللہ اور شیخ زکریا رحمہم اللہ وغیرہ کا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حیض و نفاس میں تسویہ احکام کو بیان کرنا ہے (إلا ما خصه الدلیل)۔

دوسرا قول علامہ عینی رحمہ اللہ کا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ حیض و نفاس میں سے ایک کو ذکر کر کے دوسرے کو مراد لیا جاسکتا ہے۔

تیسرا قول علامہ گنگوہی رحمہ اللہ کا ہے کہ مقصد یہ بتانا ہے کہ دونوں میں اشتراک اسی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں جمیع احکام میں بھی برابر ہوں۔

اور چوتھا قول علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ان حضرات کے

(۱) فیض الباری: ۱/۴۸۸

(۲) شرح الزرقانی، علی المؤطا، کتاب الطہارۃ، جامع الحیضۃ: ۱/۱۷۳، دار الکتب العلمیۃ، التمهید لما فی المؤطا من المعانی والأسانید: ۱۶/۸۶، ۸۷، مؤسسة القرطبة، عمدة القاری، کتاب الحیض، باب مخلقة وغير مخلقة: ۳/۴۳۲، دار الکتب العلمیۃ، فتح الباری، کتاب الحیض، باب مخلقة وغير مخلقة:

۱/۴۱۹، دار المعرفۃ

(۳) فیض الباری: ۱/۴۸۹

مذہب کو تقویت دینا ہے جو ”الحامل لا تحيض“ کے قائل ہیں۔

ان اقوال اربعہ میں سے بندے کے نزدیک قول اول ہی راجح ہے۔

۲۹۴ - حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ : حَدَّثَنَا هِشَامٌ ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ : أَنَّ زَيْنَبَ بِنْتَ أُمِّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ : أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهَا قَالَتْ : بَيْنَا أَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ، مُضْطَجِعَةً فِي خِمِيصَةٍ ، إِذْ حِضْتُ ، فَانْسَلْتُ ، فَأَخَذْتُ ثِيَابَ حِيضِي ، قَالَ : (أَنْفِست) . قُلْتُ : نَعَمْ ، فَدَعَانِي ، فَاضْطَجَعْتُ مَعَهُ فِي الْخِمِيلَةِ . [۳۱۶ ، ۳۱۷ ، ۴۸۲۸] .

”حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے

ساتھ ایک چادر میں لیٹی ہوئی تھی، اتنے میں مجھے حیض آگیا، اس لیے آہستہ سے باہر نکل آئی اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لیے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا تمہیں نفاس (حیض) آگیا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ جی ہاں! تو آپ نے مجھے بلا لیا اور میں چادر میں

آپ کے ساتھ لیٹ گئی۔“

تراجم رجال

مکی بن ابراہیم

یہ امام مکی بن ابراہیم بن بشیر بن فرقہ حمیری حنظلی بلخی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابوالسکن“ ہے۔ بعض حضرات نے ان کے دادا کا نام ”فرقہ بن بشیر“ بتایا ہے۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد الخ“ کے تحت گزر چکے

ہیں۔ (۱)

(☆) قوله: ”أم سلمة“: الحديث، رواه البخاري رحمه الله في باب النوم مع الحائض وهي في ثيابها أيضا، رقم الحديث: ۳۲۲، وفي باب من أخذ ثياب الحيض، رقم الحديث: ۳۲۳، وفي كتاب الصوم، باب القبلة للصائم، رقم الحديث: ۱۹۲۹، ورواه مسلم في كتاب الحيض، باب الاضطجاع مع الحائض في لحاف، واحد، رقم الحديث: ۶۸۳، ورواه النسائي رحمه الله في الطهارة، باب مضاجعة الحائض، رقم الحديث: ۲۸۴ .

(۱) كشف الباري: ۴۸۱/۳

ہشام

یہ ابوبکر ہشام بن ابی عبد اللہ دستوائی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الایمان، باب زیادة الإیمان ونقصانہ“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

یحییٰ بن ابی کثیر

یہ مشہور امام یحییٰ بن ابی کثیر طائی یمامی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب کتابة العلم“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

ابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف

یہ حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے، مدینہ منورہ کے فقہائے سبعہ میں سے ایک بڑے فقیہ اور مشہور تابعی و محدث ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الایمان، باب صوم رمضان احتساباً من الایمان“ کی پہلی حدیث

کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

زینب بنت أم سلمة

یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ربیبہ، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی بیٹی، زینب بنت ابی سلمہ عبد اللہ بن عبد الاسد بن ہلال مخزومیہ قرشیہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب الحیاء فی العلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

أم سلمة

یہ ام المؤمنین ام سلمہ ہند بنت ابی امیہ رضی اللہ عنہا ہیں۔ (۵)

(۱) کشف الباری: ۴۵۶/۲

(۲) کشف الباری: ۲۶۷/۴

(۳) کشف الباری: ۳۲۳/۲

(۴) کشف الباری: ۶۱۰/۴

(۵) کشف الباری: ۳۹۳/۴

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب العلم والعظة باللیل“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

شرح حدیث

(قوله: في خمیصة)

خمیصة: بفتح الخاء المعجمة والصاد المهملة، ج: خمائص، ایسی چوکور چادر جس کے دونوں جانب نقش و نگار ہو اور بعض کا کہنا یہ ہے کہ ”خمیصة“ ریشم سے بنے ہوئے کالے یا سرخ رنگ کے موٹے کپڑے کو کہتے ہیں، جس پر نقش و نگار بھی ہوا ہو۔ (۱) ”صحاح“ میں لکھا ہے کہ ”خمیصة“ کالی چوکور چادر کو کہتے ہیں جس پر نقش و نگار ہوا ہو، اگر وہ منقش نہ ہو، تو پھر ”خمیصة“ نہیں کہیں گے۔ (۲)

امام اصمعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”خمائص“ ریشم یا اون سے بنی سیاہ منقش چادر کو کہتے ہیں (۳)۔ یہاں بخاری کی روایت میں ”خمیصة“ کا لفظ وارد ہوا ہے، جب کہ اس حدیث کے دیگر طرق میں ”خمیلة“ کا لفظ وارد ہوا ہے اور ”خمیلة“ جھالردار چادر کو کہتے ہیں، چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہر وہ کپڑا جو جھالردار ہو، چاہے جس رنگ کا بھی ہو، اسے ”خمیلة“ کہتے ہیں، البتہ بعض نے سیاہ ہونے کو لازمی قرار دیا ہے۔ (۴) تو اگرچہ یہاں بخاری کی روایت میں ”خمیصة“ اور دیگر طرق میں ”خمیلة“ وارد ہوا ہے، لیکن ممکن ہے کہ وہ چادر دونوں طرح کی ہو، یعنی وہ چادر منقش بھی ہو اور جھالردار بھی ہو۔ (۵)

(قوله: فانسللت)

بلامین، لام اول مفتوح اور لام ثانی ساکن ہے اور معنی یہ ہے کہ میں چپکے سے نکل گئی۔ (۶)

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس روایت کو ”شیبان عن یحیی“ کے طریق سے بھی روایت کیا ہے اور اس

(۱) لسان العرب: ۲۲۰/۴، عمدة القاری: ۲۶۳/۳

(۲) معجم الصحاح: ۳۱۸، لسان العرب: ۲۱۹/۴، معجم مقاییس اللغة: ۲۱۹/۲، مادة: خمس

(۳) لسان العرب: ۲۲۰/۴، عمدة القاری: ۲۶۳/۳

(۴) لسان العرب: ۲۲۲/۴، النہایة لابن الأثیر: ۵۳۴/۱، شرح الکرمانی: ۱۶۴/۳، عمدة القاری: ۲۶۴/۳

(۵) فتح الباری: ۵۳۱/۱

(۶) فتح الباری: ۵۳۱/۱

میں ”فانسِلَّت“ کے بعد ”فخرجت منها“ کے الفاظ کا اضافہ بھی ہے، یعنی: ”فخرجت من الخمیصة“۔ (۱)

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کبیل یا چادر سے باہر اس اندیشہ سے نکلی ہوں کہ کہیں یہ خون جسم اطہر پہ نہ لگ جائے، یا انہوں نے خود کو ناپاک محسوس کرتے ہوئے یہ گوارا نہ کیا کہ وہ اس ناپاکی کی حالت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لیٹیں، یا پھر انہیں اندیشہ ہوا کہ ایسا نہ ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جماع کا تقاضا ہو، جب کہ وہ اس حالت حیض میں ہیں جب جماع جائز نہیں، تو اس لیے وہ چپکے سے ٹکلیں اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لئے، تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ان کے حائضہ ہونے کا علم ہو جائے۔ (۲)

(ثیاب حیضتی)

حضرات محدثین فرماتے ہیں کہ ”حیضتی“ بکسر الحاء اور بفتح الحاء دونوں طرح مروی ہے، البتہ دونوں صورتوں میں معنی کے اعتبار سے فرق ہوگا۔ کسرہ کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ میں نے حیض کی حالت و کیفیت میں استعمال ہونے والے کپڑے پہنے، کیونکہ ”حیضة“ کے معنی ہیں: ”حالت حیض و کیفیت حیض میں استعمال ہونے والے کپڑے“ اور فتح کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ میں نے زمانہ حیض میں استعمال ہونے والے کپڑے لیے، کیونکہ ”حیضة“ نفس حیض کے معنی میں ہے۔ (۳)

امام خطابی اور امام نووی رحمہما اللہ نے رولیت کسرہ کو ترجیح دی ہے اور امام قرطبی رحمہ اللہ نے رولیت فتح کو ترجیح دی ہے، کیونکہ بعض طرق میں بغیر تاء کے ”حیضی“ بھی وارد ہوا ہے، جس سے رولیت فتح کی تائید ہوتی ہے۔ (۴)

(أنفست)

امام خطابی رحمہ اللہ کے حوالے سے گزر چکا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اصل اس لفظ ”نفست“ کی ”نفس“

(۱) فتح الباری: ۵۳۱/۱

(۲) فتح الباری: ۵۳۱/۱، عمدة القاری: ۲۶۴/۳، شرح الکرمانی: ۱۶۴/۳، إرشاد الساری: ۵۳۸/۱

(۳) فتح الباری: ۵۳۱/۱، إرشاد الساری: ۵۳۸/۱

(۴) حوالہ بالا

بمعنی دم (خون) ہے، جو کہ حیض و نفاس دونوں میں مشترک ہے، البتہ یہ ضرور ہے کہ علماء لغت نے اس لفظ کی بناءً فعل میں فرق کیا ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ بفتح النون، یعنی: معروف ہونے کی صورت میں حیض کے معنی میں ہوگا اور بضم النون، یعنی: مجہول ہونے کی صورت میں نفاس کے معنی میں ہوگا اور یہی اکثر لغویین کا قول ہے، مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابو حاتم نے امام اصمعی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہ لفظ نون کے ضمہ کے ساتھ یعنی: مجہول صیغہ کے ساتھ حیض اور نفاس دونوں معنی میں مستعمل ہے۔ (۱) اس لفظ سے متعلق باقی تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ ایک ہی لحاف میں حائضہ کے ساتھ لیٹنا جائز ہے، بشرطیکہ زیر ناف تا گھٹنے سے اجتناب کیا جائے۔ (۲)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اس زمانہ میں عورتیں ایام حیض کے دوران استعمال کے کپڑے الگ رکھتی تھیں اور عام حالات میں استعمال کے کپڑے دوسرے ہوتے تھے۔ (۳)

اس واقعہ سے اس دور کی سلامت ذوق و نفاس طبع کا اندازہ بھی ہو سکتا ہے کہ کپڑوں کی عام قلت اور بالخصوص بیوت ازواج نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) میں اختیاری فقر و فاقہ و افلاس کے حالات میں ایسا اہتمام کرنا معمولی بات نہ تھی۔ (۴)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت ”حل ترجمہ“ کے عنوان کے تحت گزر چکی ہے۔

۵ - باب : مُبَاشَرَةُ الْحَائِضِ

ما قبل سے ربط

باب سابق کے ساتھ ربط یہ ہے کہ دونوں ابواب میں مباشرت حائض کا ذکر ہے (۵)، کیونکہ یہاں بھی

(۱) فتح الباری: ۵۳۱/۱

(۲) فتح الباری: ۵۳۱/۱، شرح الکرمانی: ۱۶۴/۳، إرشاد الساری: ۵۳۸/۱، عمدة القاری: ۲۶۴/۳

(۳) فیض الباری: ۴۸۹/۱

(۴) أنوار الباری: ۳۸۲/۱۰

(۵) عمدة القاری: ۲۶۵/۳

مباشرت حائض سے مراد ”التقاء البشرین“ یعنی: دو جلدوں کا آپس میں ملنا، مل کر سونا اور لیٹنا ہے۔ (۱)

ترجمہ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ اس ترجمہ الباب سے حائضہ کے ساتھ جوازِ مباشرت کو بیان فرمانا چاہتے ہیں (۲)
اور یہاں مباشرت سے مراد جماع نہیں، کیونکہ وہ حائضہ سے کسی صورت جائز نہیں۔ (۳)

۲۹۶/۲۹۵ : حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ قَالَ : حَدَّثَنَا سُفْيَانُ ، عَنْ مَنْصُورٍ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ
الْأَسْوَدِ ، عَنْ عَائِشَةَ ^(۱) قَالَتْ : كُنْتُ أُغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ ، كِلَانَا جُنُبٌ ،
وَكَانَ يَأْمُرُنِي فَأَتَزَرُّ ، فَيَبَاشِرُنِي وَأَنَا حَائِضٌ ^(۲) : وَكَانَ يُخْرِجُ رَأْسَهُ إِلَيَّ وَهُوَ مُعْتَكِفٌ ، فَأَغْسِلُهُ وَأَنَا
حَائِضٌ ^(۳)

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک

ہی برتن سے غسل کرتے، جبکہ دونوں ہی جنبی ہوتے تھے۔“

”اور آپ مجھے حکم فرماتے، تو میں ازار باندھ لیتی، پھر آپ میرے ساتھ

استراحت کرتے (یعنی: مل کر سوتے)، جبکہ میں حالت حیض میں ہوتی۔“

”اور آپ اپنا سر مبارک میری طرف کر دیتے تھے، دریاں حالیکہ آپ اعتکاف

(۱) فتح الباری: ۵۳۲/۱، عمدۃ القاری: ۲۶۵/۳، إرشاد الساری: ۵۳۸/۱، شرح الکرمانی: ۱۶۵/۳

(۲) عمدۃ القاری: ۲۶۵/۳

(۳) حوالہ بالا

(۱) قوله: ”عائشة“: الحديث، قد مرّ طرفه في كتاب الغسل، باب غسل الرجل مع امرأته، رقم الحديث: ۲۵۰

(۲) روى البخاري هذا الطرف في نفس هذا الباب، رقم الحديث: ۳۰۲، وفي الاعتكاف، باب غسل

المعتكف، رقم الحديث: ۲۰۳۰، ورواه مسلم في الحيض، باب مباشرة الحائض فوق الإزار، رقم الحديث:

۶۷۹، والترمذي في الطهارة، باب ماجاء في مباشرة الحائض، رقم الحديث: ۱۳۲، وأبوداود في الطهارة،

باب في الرجل يصيب منها دون الجماع، رقم الحديث: ۲۶۸، والنسائي في الحيض، باب مباشرة الحائض

الخ، رقم الحديث: ۲۸۶، ۲۸۷

(۳) قد مرّ تخريجه في باب غسل الحائض رأس زوجها وترجيله، رقم الحديث: ۲۹۵

میں ہوتے اور میں حیض کی حالت میں ہونے کے باوجود سر مبارک دھوتی تھی۔“

تراجم رجال

قبیصہ بن عقبہ

یہ قبیصہ بن عقبہ بن محمد بن سفیان سوائی کو فی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو عامر“ ہے۔
ان حالات ”کتاب الایمان، باب علامة المنافق“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

سفیان الثوری

یہ مشہور امام حدیث، تبع تابعی، ابو عبد اللہ سفیان بن سعید بن مسروق ثوری کو فی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے حالات بھی ”کتاب الایمان، باب علامة النفاق“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

منصور بن المعتمر

یہ مشہور محدث ابو عتاب منصور بن المعتمر السلمی الکوفی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے حالات ”کتاب العلم، باب من جعل لأهل العلم أياماً معلومة“ کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

ابراہیم بن یزید النخعی

یہ کوفہ کے مشہور تابعی فقیہ ابو عمران ابراہیم بن یزید بن قیس بن اسود نخعی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی والدہ مملکہ بنت یزید ہیں جو اسود بن یزید اور عبد الرحمن بن یزید کی بہن ہیں۔
ان کے حالات ”کتاب الایمان، باب ظلم دون ظلم“ کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

(۱) کشف الباری: ۲/۲۷۵

(۲) کشف الباری: ۲/۲۷۸

(۳) کشف الباری: ۳/۲۷۰

(۴) کشف الباری: ۲/۲۵۳

أسود بن یزید

یہ اسود بن یزید بن قیس نخعی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب من ترک بعض الاختیار الخ“ کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

عائشة

یہ ام المؤمنین، سیدہ عائشہ بنت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

شرح حدیث

مباشرت کا معنی: ”ملاست اور التقاء البشرة بالبشرة“ ہے، یعنی: دو جسموں کا آپس میں ملنا، اور یہ ماخوذ ہے ”لمس بشرة الرجل بشرة المرأة“ سے، جس کے معنی ہیں: ”مرد کے جسم کا بیوی کے جسم سے ملنا“۔ (۳)
کبھی لفظ مباشرت بمعنی جماع بھی استعمال ہوتا ہے (۴)، لیکن یہاں پہلے معنی ہی مراد ہیں۔ (۵)

مباشرت حائضہ کی صورتیں اور ان کے احکام

اس کے بعد یہ واضح ہو کہ مباشرت حائضہ کی تین صورتیں ہیں۔

مباشرت حائضہ کی پہلی صورت

پہلی صورت ”جماع فی الفرج“ کی ہے، اس کی حرمت نص قرآنی، احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے، لہذا اسے حلال جان کر کرنے والا کافر ہے اور اگر کوئی شخص اسے حلال نہیں جانتا، مگر بھولے سے، یا حکم حرمت سے ناواقفیت کی وجہ سے، یا مجبوراً اس کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے، تو اس پر کوئی گناہ نہیں اور نہ کفارہ ہے، لیکن اگر وہ

(۱) کشف الباری: ۵۵۳/۴

(۲) کشف الباری: ۲۹۱/۱

(۳) النہایۃ لابن الأثیر: ۱۳۵/۱، ۱۳۶، عمدۃ القاری: ۲۶۶/۳

(۴) حوالہ بالا

(۵) عمدۃ القاری: ۲۶۶/۳

حلال نہ جانتے ہوئے بھی اس فعل کا جان بوجھ کر ارتکاب کرتا ہے، تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب ہے۔ (۱)

البتہ اس مسئلہ میں ”وجوب کفارہ“ میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی (فی قولہ السجدید)، امام احمد (فی روایۃ)، ابوسلیمان خطابی، ابن منذر، عطاء بن ابی رباح، ابن ابی منلیک، امام شعس، امام نخعی، امام مکحول، امام زہری، ایوب سختیانی، ابوالزناد، ربیعہ، حماد بن ابی سلیمان، سفیان ثوری اور لیث بن سعد رحمہم اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس کے ذمہ توبہ واستغفار لازم ہے، کفارہ نہیں۔

اور ابن عباس، قتادہ، امام اوزاعی، امام احمد، اسحاق، امام شافعی (فی قولہ القدیم)، سعید بن جبیر، حسن بصری اور ابن جریر رحمہم اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ کفارہ واجب ہے۔ (۲)

پھر قائلین وجوب کفارہ میں بھی اختلاف ہے۔

سعید بن جبیر اور حسن بصری رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا کفارہ غلام آزاد کرنا ہے اور امام شافعی (فی قولہ القدیم) اور دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ اس کا کفارہ دینار یا نصف دینار ہے، اس لیے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ سے جماع کرنے والے کے بارے میں فرمایا: ”یتصدق بدینار أو بنصف دینار“۔ (۳)

پھر بطور کفارہ، دینار یا نصف دینار کے قائلین میں بھی اختلاف ہے کہ دینار کب واجب ہوگا اور نصف دینار کب واجب ہوگا؟ تو جمہور نے اس امر کو اختیار کیا ہے کہ حیض کی شدت کے زمانے میں دینار اور ضعف کے سے زمانے میں نصف دینار ہوگا اور یہی مشہور ہے، جبکہ امام ابواسحاق اسفرائینی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اگر جماع قبل انقطاع الدم (خون حیض بند ہونے سے پہلے) کیا، تو دینار ہوگا اور اگر جماع بعد انقطاع الدم و قبل

(۱) شرح الکرمانی: ۱۶۵/۳، عمدة القاری: ۲۶۶/۳، المجموع شرح المہذب: ۳۵۹/۲

(۲) المجموع شرح المہذب: ۳۶۰/۲، ۳۶۱، عمدة القاری: ۲۶۶/۳، معالم السنن: ۸۳/۱، ۸۴

(۳) المجموع شرح المہذب: ۳۵۹/۴، عمدة القاری: ۲۶۶/۳، معالم السنن: ۸۳/۱، ۸۴

رواہ أبو داود فی النکاح، باب فی کفارة من أتى حائضاً، رقم الحدیث: ۲۱۶۸، وابن ماجہ فی الطہارة، باب فی کفارة من أتى حائضاً، رقم الحدیث: ۶۴۰، والنسائی فی الطہارة، باب ما یجب علی من أتى حلیته فی حال حیضتها الخ، رقم الحدیث: ۲۹۰

الاعتسال (خون حیض بند ہونے کے بعد اور غسل کرنے سے پہلے) کیا، تو نصف دینار ہوگا، اسی قول کو قاضی اور ابو الطیب رحمہما اللہ نے اختیار کیا ہے۔

بطور کفارہ تصدق دینار یا نصف دینار کے قائلین کا استدلال ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت بالا ہی سے ہے۔ (۱)

حضرات جمہور رحمہم اللہ، جو عدم وجوب کفارہ کے قائل ہیں، اس حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کے جواب میں فرماتے ہیں کہ محدثین کا اس کے ضعف اور اس کے مضطرب ہونے پر اتفاق ہے۔ (۲)

ابن عباس رضی اللہ عنہما کی اس روایت کو امام حاکم رحمہ اللہ نے بھی اپنی ”مستدرک“ میں ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے (۳)، مگر امام حاکم رحمہ اللہ کی یہ تصریح، ائمہ حدیث رحمہم اللہ کی تصریحات کے خلاف ہے اور پھر امام حاکم رحمہم اللہ حدیث کے ہاں ”متساہل“ بھی ہیں، لہذا ائمہ حدیث کی تصریحات ہی کو ترجیح ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت ثابت نہیں۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اس کے جمیع طرق کے ساتھ جمع کر کے اس پر ضعیف ہونے کا حکم لگایا ہے (۴) اور امام بیہقی رحمہم اللہ کے حافظ، متقن اور محقق ہونے پر اتفاق بھی ہے۔ (۵)

ایسے ہی اس روایت کے متن میں بھی شدید اضطراب ہے، چنانچہ روایت بالا میں بھی حکم تصدق شک کی بنیاد پر ہے کہ یا تو دینار ہوگا، یا نصف دینار ہوگا، دوسری ایک روایت میں ہے کہ: ”یتصدق بدینار، فإن لم یجد، فنصف دینار“۔ (۶) (ایک دینار صدقہ کرے گا، اگر اتنا نہ کر سکے، تو پھر نصف دینار صدقہ کرے)،

(۱) المجموع شرح المہذب: ۳۵۹/۲، ۳۶۰، عمدۃ القاری: ۲۲۶/۳

(۲) المجموع شرح المہذب: ۳۶۰/۲

(۳) المستدرک للإمام الحاکم: ۲۷۸/۱، رقم الحدیث: ۶۱۲

(۴) السنن الکبریٰ للإمام البیہقی رحمہ اللہ، کتاب الحيض، باب ماروي في كفارة من أتى امرأته حائضاً:

۱/۴۶۹-۴۷۵، رقم الحدیث: ۱۵۱۱-۱۵۳۰

(۵) حوالہ بالا

(۶) السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الحيض، باب ماروي في كفارة من أتى امرأته حائضاً، رقم الحدیث:

تیسری روایت میں ہے کہ: ”إن كان دماً أحمر، فدينار وإن كان أصفر، فنصف دينار“۔ (اگر خون حیض سرخ ہو، تو ایک پورا دینار اور اگر پیلا ہو، تو نصف دینار)، ایسے ہی چوتھی ایک روایت میں ہے کہ: ”إن كان الدم عبيطاً، فليتصدق بدينار، وإن كان صفرة، فنصف دينار“۔ (۱) (اگر خون تازہ ہو، تو چاہئے کہ ایک دینار صدقہ کرے، اور اگر زرد ہو، تو آدھا دینار)۔ (۲)

لہذا صحیح یہی ہے کہ اس صورت (حرمت کا علم ہونے کے باوجود جماع کرنے والی صورت) میں توبہ استغفار ہی للذم ہے، کفارہ نہیں۔

نیز بعض حضرات فرماتے ہیں کہ تصدق دینار، یا نصف دینار کی روایات استحباب پر محمول ہیں، یعنی: اگر چاہے تو صدقہ کر لے، اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے۔ (۳)

مباشرتِ حائضہ کی دوسری صورت

مباشرتِ حائضہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ ناف سے اوپر اور گھٹنے سے نیچے کے حصہ جسم میں ذکر، بوس و کنار، معانقہ اور لمس وغیرہ کے طریقے سے مباشرت کرے، اس صورتِ مباشرت کا حکم یہ ہے کہ یہ صورت بالاجماع حلال ہے۔ (۴)

مباشرتِ حائضہ کی تیسری صورت

مباشرتِ حائضہ کی تیسری صورت یہ ہے کہ زیر ناف تا گھٹنوں میں سوائے فرج اور دبر کے جماع کرے۔ اس صورت کا حکم یہ ہے کہ حضرات جمہور امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک یہ صورتِ جماع حرام ہے اور یہی سعید بن المسیب، شریح، طاؤس، عطاء، سلیمان بن یسار اور قتادہ رحمہم اللہ کا قول ہے، جبکہ امام ابو یوسف، امام محمد اور امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک فقط شعار دم، یعنی: فرج سے اجتناب ضروری ہے، بقیہ حصہ جسم سے استمتاع حلال ہے، یہی عکرمہ، مجاہد، شعبی، سفیان ثوری، اوزاعی، اسحاق بن راہویہ، ابو ثور

(۱) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الحيض، باب ماروي في كفارة من أتى امرأته حائضاً رقم الحديث: ۱۵۲۴

(۲) عمدة القاري: ۲۶۶/۳

(۳) عمدة القاري: ۲۶۶/۳، المجموع شرح المذهب: ۳۶۰/۲

(۴) عمدة القاري: ۲۶۶/۳

اور ابن المندرج رحمہ اللہ وغیرہ کا قول ہے۔ (۱)

مذکورہ بالا اختلاف میں فریقین کے دلائل کتاب الحیض میں ابتدائی مباحث میں بالتفصیل ذکر کر دیئے گئے ہیں۔

(قولہا: فأتزر)

أتزر: یہ لفظ ہمزہ مفتوحہ اور تاء مشدودہ کے ساتھ ہے، جس کی اصل ”أتزر“ ہے، پہلا ہمزہ متحرک مفتوح، دوسرا ساکن اور پھر تاء، اور دوسرے ہمزہ کو تاء میں مدغم کیا گیا ہے۔ یہ ”أفتعل“ فعل مضارع، صیغہ واحد متکلم کے وزن پر ہے۔ (۲)

لیکن علامہ ابن اثیر، علامہ زحشری اور صاحب مفصل رحمہم اللہ نے ”أتزر“ بالادغام پڑھنے کو غلط قرار دیا ہے، کیونکہ ان حضرات کا فرمانا ہے کہ ہمزہ کا تاء میں ادغام جائز نہیں۔

علامہ کرمانی اور علامہ عینی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فصحاء عرب میں سے ہیں، لہذا ان کا اس لفظ کو ادغام کے ساتھ بیان فرمانا ہی اس کے جواز کے لیے دلیل اور حجت ہے، اس لیے اسے غلط قرار دینا خود غلط ہے۔

نیز ممکن ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرنے والوں نے اسے (اس لفظ کو) یوں ادغام کے ساتھ روایت کیا ہو، جبکہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ادغام کے ساتھ تلفظ نہ فرمایا ہو۔ اس صورت میں غلطی روایت کی جانب سے ہوگی، نا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی جانب سے۔ (۳)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت حدیث کے ٹکڑے ”فیما شرني“ سے بالکل واضح ہے، بایں معنی کہ دونوں میں مباشرتِ حاضر کا تذکرہ ہے۔ (۴)

(۱) عمدة القاري: ۲۶۶/۳

(۲) فتح الباري: ۵۳۲/۱، عمدة القاري: ۲۶۵/۳

(۳) عمدة القاري: ۲۶۵/۳، ۲۶۶، شرح الکرمانی: ۱۶۵/۳

(۴) عمدة القاري: ۳۹۳/۲

(۲۹۶) : حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ خَلِيلٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو إِسْحَاقَ ، هُوَ الشَّيْبَانِيُّ ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَسْوَدِ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : كَانَتْ إِحْدَانَا إِذَا كَانَتْ حَائِضًا ، فَأَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَبَاشِرَهَا ، أَمَرَهَا أَنْ تَتَزَوَّجَ فِي فَوْرِ حَيْضَتِهَا ، ثُمَّ يَبَاشِرُهَا . قَالَتْ : وَأَيْكُمْ يَمْلِكُ إِرْبَهُ ، كَمَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَمْلِكُ إِرْبَهُ .

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ ہم ازواج میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور اس حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے ساتھ استراحت کا ارادہ کرتے، تو ازار باندھنے کا حکم دیتے باوجود حیض کی زیادتی کے، پھر استراحت کرتے (یعنی: مل کر سوتے)۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: تم میں ایسا کون ہے جو اپنی خواہش پر ایسا اختیار رکھتا ہو، جیسے حضور علیہ السلام رکھتے تھے؟ علی بن مسہر کے ساتھ خالد اور جریر نے بھی اس حدیث کو شیبانی سے روایت کیا ہے۔“

تراجم رجال

إسماعيل بن الخليل

یہ اسماعیل بن الخلیل الحز از الکوفی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو عبد اللہ“ ہے۔ (۱)
انہوں نے علی بن مسہر، عبد الرحیم بن سلیمان، حفص بن غیاث، یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ اور سلمہ بن رجاء رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔
اور ان سے امام بخاری، امام مسلم، امام ابوداؤد، عبد اللہ بن عبد الرحمن الدارمی، محمد بن اسحاق الصغانی، یعقوب بن شیبہ اور بشر بن موسیٰ اسدی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۲)
امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان من الثقات“۔ (۳)

(☆) قوله: ”عائشة“: الحديث، مرّ تخريجہ فی نفس هذا الباب، تحت رقم الحديث: ۳۰۰

(۱) الجرح والتعديل: ۱۰۹/۲، تهذيب الكمال: ۸۳/۳، تهذيب التهذيب: ۲۹۴/۱، عمدة القاري: ۲۶۷/۳

(۲) تلامذہ و مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تهذيب الكمال: ۸۳/۳

(۳) الجرح والتعديل: ۱۰۹/۲

- محمد بن عبد اللہ حضری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان ثقة“۔ (۱)
- ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۲)
- امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان ثقة صاحب سنة“۔ (۳)
- ابن نمیر رحمہ اللہ نے ان سے کتابت حدیث کی۔ (۴)
- ابو نعیم استرآبادی رحمہ اللہ نے ان کی تاریخ وفات ۲۲۲ھ ذکر کی ہے۔ (۵)
- لیکن دیگر ائمہ رجال رحمہم اللہ نے تاریخ وفات ۲۲۵ھ ذکر کی ہے (۶) اور یہی صحیح ہے، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”جاءنا نعيه سنة خمس وعشرين ومائتين“۔ (۷)

علي بن مسهر

یہ حافظ ابو الحسن علی بن مسهر القرشی الکوفی رحمہ اللہ ہیں جو کہ مقام ”موصل“ کے قاضی بھی رہ چکے تھے۔ (۸)

انہوں نے یحییٰ بن سعید انصاری، ہشام بن عروہ، عبید اللہ بن عمر، موسیٰ الجہنی، اسماعیل بن ابی خالد، اعمش، عبد الملک بن ابی سلیمان، مطرف بن طریف، ابواسحاق الشیبانی، ابوما لک الاشجعی، ابو حیان التیمی، جلیح بن عبد اللہ الکندی، داؤد بن ابی ہند، ابو بردہ بن ابی موسیٰ، مختار بن قفل، عاصم الاحول، زکریا بن ابی زائدہ، سعید بن ابی عروبہ، عبد اللہ بن عطاء، عثمان بن حکیم الانصاری اور محمد بن قیس الاسدی رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

(۱) تہذیب الکمال: ۸۵/۳

(۲) کتاب الثقات لابن حبان: ۹۹/۸

(۳) تہذیب التہذیب: ۲۹۴/۱

(۴) تہذیب الکمال: ۸۵/۳، تقریب التہذیب: ۱۰۷، الکاشف: ۲۴۵/۱

(۵) تہذیب التہذیب: ۲۹۴/۱

(۶) تہذیب الکمال: ۸۵/۳، تہذیب التہذیب: ۲۹۴/۱، تقریب التہذیب: ۱۰۷، الکاشف: ۲۴۵/۱

(۷) عمدة القاري: ۲۶۷/۳

(۸) تہذیب الکمال: ۱۳۵/۲۱، تہذیب التہذیب: ۳۸۳/۷، سیر أعلام النبلاء: ۴۸۴/۸، الجرح

والتعديل: ۲۶۳/۶

اور ان سے ابو بکر بن ابی شیبہ، عثمان بن ابی شیبہ، خالد بن مخلد، اسماعیل بن الخلیل، بشر بن آدم، زکریا بن عدی، عبد اللہ بن عامر بن ذرارہ بن ابی المخرأء، محرز بن عون، سہل بن عثمان، سوید بن سعید، علی بن حجر اور ہناد بن السری رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۱)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: صالح الحدیث، أثبت من أبي معاوية الضرير في الحديث. (۲)

یحییٰ بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان علي أثبت من ابن نمير“. (۳)

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان ممن جمع الحديث والفقه، ثقة“.

امام ابو زرعة رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صدوق، ثقة“. (۴)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“. (۵)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۶)

ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان ثقة کثیر الحديث“. (۷)

ابن معین رحمہ اللہ سے پوچھا گیا: ”هو (علي بن مسهر) أحب إليك أو أبو خالد الأحمر؟“ تو

انہوں نے فرمایا: ”ابن مسهر“ پھر پوچھا گیا کہ: ”ابن مسهر أو إسحاق بن الأزرق؟“ تو پھر بھی ابن مسهر

ہی کا نام لیا، پھر پوچھا گیا کہ: ”ابن مسهر أو يحيى بن أبي زائدة؟“ تو جواب میں ارشاد فرمایا: ”کلاهما

ثقة“. (۸)

(۱) تلامذہ و مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۱۳۵/۲۱، سیر أعلام النبلاء: ۴۸۵/۸

(۲) تہذیب الکمال: ۱۳۷/۲۱، تہذیب التہذیب: ۳۸۳/۷، سیر أعلام النبلاء: ۴۸۵/۸، الجرح

والتعديل: ۲۶۴/۶

(۳) تہذیب الکمال: ۱۳۸/۲۱، تہذیب التہذیب: ۳۸۴/۷، سیر أعلام النبلاء: ۴۸۶/۸

(۴) حوالہ بالا

(۵) تہذیب الکمال: ۱۳۸/۲۱، تہذیب التہذیب: ۳۸۴/۷، إكمال تہذیب الکمال: ۳۷۷/۹

(۶) ۱۳۱/۴، رقم الترجمة: ۳۲۷۳

(۷) تہذیب التہذیب: ۳۸۴/۷، إكمال تہذیب الکمال: ۳۷۷/۹

(۸) تہذیب الکمال: ۱۳۷/۲۱، تہذیب التہذیب: ۳۸۳/۷، سیر أعلام النبلاء: ۴۸۵/۸

آپ رحمہ اللہ کا انتقال ۱۸۹ھ میں ہوا۔ (۱)

أبو إسحاق الشيباني

یہ مشہور تابعی سلیمان بن ابی سلیمان فیروز رحمہ اللہ ہیں (۲)۔ یہ اپنی کنیت ابو اسحاق الشیبانی الکوفی سے مشہور ہیں۔ (۳)

انہوں نے ابراہیم نخعی، اشعث بن ابی الشعثاء، اسعد بن یزید، ابوالزناد، ابوبردہ بن ابی موسیٰ الاشعری، سعید بن ابی بردہ، عبد اللہ بن شداد بن الہاد، عبد الرحمن بن الاسود بن یزید النخعی، عدی بن ثابت، عکرمہ مولیٰ ابن عباس، محارب بن دثار اور یزید بن الاصم رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے ان کے بیٹے اسحاق، ابو اسحاق السبعی، عاصم الاحول، ابراہیم بن طہمان، ابو اسحاق الغزالی، سفیان ثوری، شعبہ، حفص بن غیاث، ابن عیینہ، عباد بن العوام، علی بن مسہر، عوام بن خوشب، محمد بن فضیل اور جعفر بن عون رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۴)

یحییٰ بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة حجة“۔ (۵)

ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة، صدوق، صالح الحديث“۔ (۶)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۷)

(۱) کتاب الثقات لابن حبان: ۱۳۱/۴، تہذیب الکمال: ۱۳۸/۲۱، تہذیب التہذیب: ۳۸۴/۷، سیر أعلام النبلاء: ۴۸۶/۸

(۲) عمدة القاري: ۲۶۷/۳، کتاب الثقات لابن حبان: ۱۸۴/۲، رقم الترجمة: ۱۴۲۰

(۳) تہذیب الکمال: ۴۴۴/۱۱، تہذیب التہذیب: ۱۹۷/۴، الجرح والتعديل: ۱۳۰/۴، سیر أعلام النبلاء: ۱۹۳/۶

(۴) تلامذہ و مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۴۴۴/۱۱، سیر أعلام النبلاء: ۱۹۳/۶

(۵) تہذیب الکمال: ۴۴۶/۱۱، تہذیب التہذیب: ۱۹۷/۴، الجرح والتعديل: ۱۳۰/۴، سیر أعلام النبلاء: ۱۹۴/۶

(۶) الجرح والتعديل: ۱۳۰/۴

(۷) تہذیب الکمال: ۴۴۶/۱۱، تہذیب التہذیب: ۱۹۷/۴

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان ثقة، من کبار أصحاب الشعبي“ (۱)
 علامہ جوزجانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو ابواسحاق شیبانی رحمہ اللہ کی احادیث
 پسند آتی تھیں، یہاں تک کہ وہ ابواسحاق شیبانی رحمہ اللہ کی ثقاہت سے متعلق فرمایا کرتے تھے: ”هو أهل أن
 لاندع له شيئاً“۔ کہ وہ اس بات کے مستحق ہیں کہ ان کی روایات میں سے کچھ نہ چھوڑا جائے، یعنی: سب کچھ قبول
 کیا جائے۔ (۲)

ابوبکر بن عیاش فرماتے ہیں: ”کان الشيباني فقيه الحديث“ (۳)

ابن عبد البر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”هو ثقة حجة عند جمعهم“ (۴)

ابن حبان نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۵)

ان کی تاریخ وفات کے حوالے سے مختلف اقوال ہیں: ۱- چنانچہ یحییٰ بن بکیر فرماتے ہیں کہ ۱۲۹ھ میں
 انتقال ہوا۔ ۲- اور عمرو بن علی اور ابو عیسیٰ الترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ۱۳۸ھ میں انتقال ہوا۔ ۳- ایسے ہی ابو
 معاویہ اور محمد بن عبد اللہ بن نمیر رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ۱۳۹ھ میں انتقال ہوا۔ ۴- اور امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے
 ہیں کہ ۱۴۱ھ یا ۱۴۲ھ میں انتقال ہوا۔ (۶)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے ان اقوال اربعہ میں سے قول اول کو فحش غلطی اور قول رابع کو بعید قرار دیا ہے،
 البتہ قول ثالث، یعنی: ابو معاویہ اور محمد بن عبد اللہ بن نمیر کے بیان کردہ قول کو ”قول متجه“ کہا ہے، یعنی: یہ قول
 قبول کیا جاسکتا ہے۔ (۷)

ابن حبان رحمہ اللہ اور علامہ عینی رحمہ اللہ نے قول رابع، یعنی: امام بخاری رحمہ اللہ کے قول کو اختیار کیا

(۱) تہذیب الکمال: ۱۱/۴۴۶، تہذیب التہذیب: ۴/۱۹۷، سیر أعلام النبلاء: ۶/۱۹۴

(۲) حوالہ بالا

(۳) تہذیب التہذیب: ۴/۱۹۸

(۴) حوالہ بالا

(۵) کتاب الثقات لابن حبان: ۲/۱۸۴، رقم الترجمة: ۱۴۲۰

(۶) تہذیب الکمال: ۱۱/۴۴۷، تہذیب التہذیب: ۴/۱۹۸، سیر أعلام النبلاء: ۶/۱۹۴

(۷) سیر أعلام النبلاء: ۶/۱۹۴

ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ (۱)

عبدالرحمن بن الأسود

یہ عبدالرحمن بن الاسود بن یزید النخعی رحمہ اللہ ہیں، جو کہ کبار تابعین میں سے ہیں۔
ان کے حالات ”کتاب الوضوء، باب لا یستنجی بروث“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

أسود بن یزید

یہ اسود بن یزید بن قیس النخعی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب من ترک بعض الاختیار الخ“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

عائشة

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

شرح حدیث

(قولها: فور حیضتها)

علامہ خطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: فور الحیض: أوله ومعظمه، یعنی: اس سے مراد حیض کی ابتداء اور زیادتی کا زمانہ ہے (۴)۔ علامہ جوہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: فورة الحر: شدته، یعنی: ”فور“ شدت کے معنی میں ہے، تو اس اعتبار سے ”فور حیضتها“ کے معنی شدت حیض کے زمانہ کے ہوں گے۔ (۵)
اس قید سے ابتداء حیض اور بعد کے زمانے کا فرق نکلتا ہے، جس کی تائید ”ابن ماجہ عن ام سلمہ رضی اللہ

(۱) کتاب الثقات لابن حبان: ۱۸۴/۲، رقم الترجمة: ۱۴۲۰، عمدة القاری: ۲۶۷/۳

(۲) کشف الباری: ۵۵۳/۴

(۳) کشف الباری: ۲۹۱/۱

(۴) فتح الباری: ۵۳۲/۱

(۵) معجم الصحاح للجوهري: ۵۲۷

عنہا“ کی روایت ”کان یتقی سورۃ الدم ثلاثا ثم یشہا بعد ذلك“ سے بھی ہوتی ہے اور یہ روایت ان روایات کے منافی نہیں ہے جن میں مطلقاً مباشرت کا ذکر ہے، کیونکہ حالات کے اختلاف کے ساتھ عمل کا اختلاف رہا ہے۔ (۱)

نیز ابوداؤد کی روایت میں بجائے ”فور“ کے ”فوح“ (حاء کے ساتھ) مروی ہے، مگر معنی دونوں کے ایک ہی ہیں۔ (۲)

(وَأَيْكُم يَمْلِكُ إِرْبَهُ)

لفظ ”أرب“ کی تحقیق

یہ لفظ دو طرح سے ضبط کیا گیا ہے۔ ایک ”أرب“ یعنی: ہمزہ اور راء کے فتح کے ساتھ، اور دوسرے ”إرب“ یعنی: ہمزہ کے کسرہ اور راء کے سکون کے ساتھ۔ اول حاجت اور وطر (جماع) کے معنی میں ہے اور ثانی عضو مخصوص کے معنی میں ہے۔

اور اس جملے کے بھی دو مطلب ہیں۔ ایک یہ کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم باوجود اتنی قوت اور جوش کے اپنی حاجت اور خواہش پر قابو اور قدرت رکھتے تھے، چنانچہ یہ نہیں ہو سکتا تھا کہ کوئی خلاف شرع امر واقع ہو جائے، جب کہ تم لوگ اتنی طاقت نہیں رکھتے، لہذا اپنے آپ کو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم پر قیاس مت کرو، بلکہ احتیاط کرو، کہیں ایسا نہ ہو کہ تم ”من یرتع حول الحمی یوشک أن یقع فیہ“ کے مصداق بن بیٹھو اور کسی خلاف شرع امر کا ارتکاب ہو جائے۔

اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عضو اور اپنی حاجت پر قابو یافتہ تھے اور اس کے باوجود بھی مباشرت فرماتے تھے، تو پھر تم تو اتنے قابو یافتہ نہیں ہو، لہذا تم کو تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ اس جملے کے معنی میں یہ دو جہیں ہیں اور دونوں ہی متضاد ہیں۔

صاحب ”مجمع البحار“ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا یہ بیان کرنا چاہتی ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مباشرت کے باوجود شرمگاہ میں واقع ہونے سے مامون رہتے تھے اور یہ مامون رہنا اس بات کی

(۱) فتح الباری: ۵۳۳/۱، عمدۃ القاری: ۲۶۸/۳

(۲) شرح الکرمانی: ۱۶۷/۳، عمدۃ القاری: ۲۶۸/۳

علت ہے کہ کسی اور کے لیے یہ حکم ثابت نہ ہو، کیونکہ اوروں میں یہ علت موجود نہیں، جبکہ حضرات مجوزین اسی قول عائشہ رضی اللہ عنہا کو اوروں کے لیے اس عمل مباشرت کے جواز کی علت قرار دیتے ہیں اور وہ اس طرح کہ جب آپ علیہ السلام باوجود قدرت کے عمل مباشرت فرماتے تھے، تو پھر اوروں کے حق میں یہ عمل غیر مباح کیسے ہو سکتا ہے؟ جبکہ قدرت بھی نہیں۔ (۱)

تَابِعُهُ خَالِدٌ وَجَرِيرٌ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ.

امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خالد بن عبد اللہ الواسطی اور جریر بن عبد الحمید نے اس حدیث کو ابواسحاق الشیبانی رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں علی بن مسہر کی متابعت کی ہے۔ (۲)

خالد بن عبد اللہ الواسطی کی اس متابعت کو ابوالقاسم التتوخی نے ”وہب بن بقیہ عن خالد“ کے طریق سے موصولاً ذکر کیا ہے (۳) اور جریر بن عبد الحمید کی متابعت کو امام ابوداؤد، امام اسماعیلی اور امام حاکم رحمہم اللہ نے موصولاً ذکر کیا ہے (۴)۔ امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی تخریج کردہ موصول روایت درج ذیل ہے:

”حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا جرير عن الشيباني عن

عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول

الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا في فوح حيضنا أن نترثم يباشرنا وأيكم

يملك إربه، كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يملك إربه“ (۵)۔

اور امام حاکم رحمہ اللہ کی تخریج کردہ وہ موصول روایت درج ذیل ہے:

(۱) مجمع بحار الأنوار: ۴۳/۱، الكنز المتواری: ۲۵۷/۳، ۲۵۸

(۲) عمدة القاري: ۲۶۸/۳، فتح الباري: ۵۳۳/۱، تغليق التعليق: ۱۶۸/۲

(۳) فتح الباري: ۵۳۳/۱، عمدة القاري: ۲۶۸/۳، تغليق التعليق: ۱۶۹/۲

(۴) عمدة القاري: ۲۶۸/۳، فتح الباري: ۵۳۳/۱، تغليق التعليق: ۱۶۹/۲، سنن أبي داود، كتاب الطهارة،

باب في الرجل يصيب منها مادون الجماع، رقم الحديث: ۲۷۳، المستدرک علی الصحیحین للإمام

الحاکم، کتاب الطهارة: ۲۷۹/۱، رقم الحديث: ۶۱۴

(۵) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الرجل يصيب منها مادون الجماع، رقم الحديث: ۲۷۳

”حدثني علي بن عيسى حدثنا مسدد بن قطن عن عثمان بن أبي شيبة
حدثنا جرير عن الشيباني عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه عن عائشة رضي
الله عنها قالت: كان رسول الله يأمرنا في فور حيضتنا أن ننزّر، ثم يباشرنا، وأيكم
يملك أربه، كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يملك أربه“ (۱)
حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے خالد بن عبد اللہ الواسطی کی روایت کو اُس کی سند کے ساتھ ”تغلیق التعلیق“
میں بھی ذکر کیا ہے۔ (۲)

نیز اس روایت کو منصور بن ابی الاسود نے بھی ابواسحاق الشیبانی رحمہ اللہ سے اسی سند کے ساتھ روایت
کیا ہے۔ (۳)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی اور اسی طرح مندرجہ بالا متابعات کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت بالکل واضح ہے کہ ان
سب میں مباشرتِ حائض کا تذکرہ ہے۔ (۴)

۲۹۷ : حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ : حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ قَالَ : حَدَّثَنَا
عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَدَّادٍ قَالَ : سَمِعْتُ مَيْمُونَةَ ^(☆) : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، إِذَا أَرَادَ أَنْ يَبَاشِرَ امْرَأَةً مِنْ
نِسَائِهِ ، أَمَرَهَا فَاتَّزَرَّتْ وَهِيَ حَائِضٌ . وَرَوَاهُ سُفْيَانُ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ .

”حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی
ازواج میں سے کسی سے مباشرت کرنا چاہتے اور وہ حائضہ ہوتیں، تو آپ کے حکم سے وہ پہلے
ازار باندھ لیتیں۔ اس روایت کو سفیان نے بھی ابواسحاق الشیبانی سے روایت کیا ہے۔“

(۱) المستدرك للإمام الحاكم، كتاب الطهارة: ۱/۲۷۹، رقم الحديث: ۶۱۴

(۲) ۱۶۹/۲

(۳) فتح الباري: ۱/۵۳۳

(۴) عمدة القاري: ۳/۳۹۶

(☆) قوله: ميمونة: الحديث، ورواه مسلم في الحيض، باب الاضطجاع مع الحائض في لحاف واحد، رقم

الحديث: ۶۸۲، وأبو دلود في الطهارة، باب في الرجل يصيب منها مادون الجماع، رقم الحديث: ۲۶۷، والنسائي في =

تراجم رجال

أبو نعمان

یہ ابونعمان محمد بن الفضل السدوسی، الملقب بـ ”عارم“ رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: الدین النصیحة“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

عبدالواحد

یہ عبدالواحد بن زیاد البصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب الجہاد من الإیمان“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

أبو إسحاق الشیبانی

یہ ابواسحاق سلیمان بن ابی سلیمان فیروز الکوفی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات گذشتہ حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔

عبد اللہ بن شداد

یہ عبد اللہ بن شداد بن الہاد اللیشی الفقیہ المدنی ثم الکوفی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابوالولید“ ہے (۳) اور ان کی والدہ حضرت سلمیٰ بنت عمیس الخثعمیہ رضی اللہ عنہا ہیں، جو کہ حضرت اسماء بنت عمیس رضی اللہ عنہا کی حقیقی بہن اور حضرت ام المؤمنین میمونہ بنت الحارث اور ام الفضل بنت الحارث اور لبابہ الصغری رضی اللہ عنہن کی ماں شریک بہن ہیں اور ان سب کی والدہ ہند بنت عوف بن زہیر بن الحارث بن حماطہ ہیں۔ (۴)

= الحیض، باب ذکر ما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصنعه إذا حاضت إحدى نسائه، رقم الحدیث: ۳۷۶

(۱) کشف الباری: ۷۶۸/۲

(۲) کشف الباری: ۳۰۱/۲

(۳) تہذیب الکمال: ۸۱/۱۵، ۸۲، سیر أعلام النبلاء: ۴۸۸/۳، تہذیب التہذیب: ۲۵۱/۵، خلاصۃ

الخزرجی، ص: ۲۰۱

(۴) تہذیب الکمال: ۸۲/۱۵

حضرت سلمیٰ بنت عمیس رضی اللہ عنہا پہلے حضرت حمزہ بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھیں، پھر جب غزوہ احد میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ شہید کر دیئے گئے، تو آپ رضی اللہ عنہا سے حضرت شداور رضی اللہ عنہ نے نکاح کر لیا اور پھر انہی کی زوجیت میں عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی میں حضرت عبداللہ بن شداور کی ولادت ہوئی۔ (۱)

حضرت عبداللہ بن شداور رحمہ اللہ نے اپنے والد شداور، عمر، علی، معاذ بن جبل، طلحہ بن عبید اللہ، ابن مسعود، ابن عباس، عباس، ابن عمر، اسماء بنت عمیس، میمونہ بنت الحارث، عائشہ اور ام سلمہ رضی اللہ عنہن و عنہم اجمعین وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے ابواسحاق الشیبانی، سعد بن ابراہیم، معبد بن خالد، حکم بن عتیہ، ربیع بن حراش، محمد بن کعب القرظی، منصور بن المعتمر، عبداللہ بن شبرمہ، معاویہ بن عمار الدہنی اور ابو جعفر القراء رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۲)

یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”عبداللہ بن شداور أحب إلي من أبي صالح مولى أم هانئ“۔ (۳) یعنی: عبداللہ بن شداور میرے نزدیک ابوصالح مولا ام ہانی کے مقابلے میں زیادہ پسندیدہ ہیں۔

امام ابوزرعمہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”مدني ثقة“۔ (۴)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”هو من كبار التابعين وثقاتهم“۔ (۵)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۶)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”كتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۷)

(۱) تہذیب الکمال: ۸۲/۱۵، سیر أعلام النبلاء: ۴۸۸/۳

(۲) تلامذہ و مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۸۲/۱۵

(۳) الجرح والتعديل: ۹۵/۵، رقم الترجمة: ۷۷۰۷

(۴) حوالہ بالا

(۵) تہذیب الکمال: ۸۴/۱۵، تہذیب التہذیب: ۲۵۲/۵، معرفة الثقات للإمام العجلي: ۳۶/۲، مكتبة الدار

(۶) تہذیب الکمال: ۸۴/۱۵، تہذیب التہذیب: ۲۵۲/۵

(۷) كتاب الثقات لابن حبان: ۲۶۴/۲، رقم الترجمة: ۲۰۴۳

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد رحمہ اللہ جنگ جماجم کے دوران گم ہو گئے تھے (۱) اور امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن شداد اور عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ رحمہما اللہ کے گھوڑے جنگ کے دوران ”نہر دجیل“ میں داخل ہو گئے تھے، جس کے بعد ان کی کوئی خبر نہ ملی (۲)، اور ابن حبان رحمہ اللہ نے بھی اسی پر جزم کا اظہار فرمایا ہے کہ آپ ”نہر دجیل“ میں ڈوب گئے تھے۔ (۳)

یہ حادثہ ۸۱ھ یا ۸۲ھ میں پیش آیا تھا۔ (۴)

ابن سعد رحمہ اللہ نے فرمایا: ”کان ثقة، قليل الحديث، شيعياً“۔ یعنی: عبداللہ بن شداد رحمہ اللہ شیعان علی میں سے تھے (۵)، چنانچہ عطاء بن السائب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن شداد رحمہ اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ: ”وددت أنني قمت على المنبر من غدوة إلى الظهر، فأذكر فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ثم أنزل، فيضرب عنقي“۔ (مجھے یہ بات پسند ہے کہ صبح سے ظہر تک منبر پر بیٹھ کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مناقب و فضائل بیان کرتا رہوں، پھر جب منبر سے اتروں، تو میری گردن اڑادی جائے۔) (۶)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے اس حکایت کو نقل کرنے کے بعد فرمایا: ”هذا غلو وإسراف“ (کہ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی محبت میں غلو اور زیادتی ہے۔) (۷)

نیز علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”حديث عبد الله مخرج في الكتب الستة، ولا نزاع في ثقته“۔ (۸)

(۱) الإصابة في تمييز الصحابة: ۶۰/۳، رقم الترجمة: ۶۱۷۶، تہذیب الکمال: ۸۵/۱۵، تہذیب التہذیب: ۲۵۲/۵

(۲) الإصابة في تمييز الصحابة: ۶۰/۳، رقم الترجمة: ۶۱۷۶، تہذیب الکمال: ۸۵/۱۵، تہذیب التہذیب: ۲۵۲/۵، معرفة الثقات للإمام العجلي: ۳۶/۲، رقم الترجمة: ۹۰۳

(۳) کتاب الثقات لابن حبان: ۲۶۴/۲

(۴) الإصابة في تمييز الصحابة: ۶۰/۳، تہذیب الکمال: ۸۵/۱۵، سير أعلام النبلاء: ۴۸۹/۳

(۵) سير أعلام النبلاء: ۴۸۸/۳

(۶) سير أعلام النبلاء: ۴۸۹/۳

(۷) حوالہ بالا

(۸) حوالہ بالا

شرح حدیث

حدیث سے متعلقہ تمام مباحث پہلی حدیث کے تحت گزر چکی ہیں۔

(قوله: رواه سفیان عن الشیبانی)

امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ابواسحاق الشیبانی سے اس روایت کو سفیان نے بھی نقل کیا

ہے۔ (۱)

شرح نے لکھا ہے کہ سفیان سے مراد سفیان ثوری رحمہ اللہ ہیں۔ (۲)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سفیان سے مراد سفیان ثوری ہوں یا ابن عیینہ ہوں، چونکہ دونوں ہی

امام بخاری رحمہ اللہ کی شرط کے موافق ہیں، اس لیے سفیان کو بصورت ابہام ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ (۳)

علامہ عینی رحمہ اللہ، صاحب تلویح کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حضرت

سفیان ثوری رحمہ اللہ کی اس متابعت سے متابعت معنوی کی طرف اشارہ کرنا ہے، کیونکہ سفیان ثوری رحمہ اللہ کی

متابعت معنوی ہے، لفظی نہیں، اور اس متابعت کو امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے موصولاً روایت کیا ہے، چنانچہ وہ

فرماتے ہیں:

”حدثنا محمد بن الصباح بن سفیان، حدثنا سفیان عن أبي إسحاق

الشیبانی سمعه من عبد الله بن شداد يحدثه عن ميمونة أن النبي صلى الله

عليه وسلم صلى وعليه مرطٌ وعلى بعض أزواجه منه وهي حائض وهو يصلي

وهو عليه“۔ (۴)

یعنی: حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک چادر

اوڑھ کر نماز پڑھ رہے تھے، جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس چادر کا کچھ حصہ قریب میں

(۱) عمدة القاري: ۲۶۹/۳، فتح الباري: ۵۳۳/۱

(۲) حوالہ بالا

(۳) شرح الکرمانی: ۱۶۸/۳

(۴) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك، رقم الحديث: ۳۶۹

آپ کی ایک زوجہ پر بھی تھا، اور وہ اس وقت حالت حیض میں تھیں۔

نیز سفیان ثوری رحمہ اللہ کی طرح خالد بن عبد اللہ الواسطی اور جریر بن عبد الحمید نے بھی اس حدیث کو ابو اسحاق الشیبانی رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں عبد الواحد کی متابعت کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو اسحاق الشیبانی رحمہ اللہ اس حدیث کو مسند عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی روایت کرتے تھے (کما مرفی الروایة السابقة) اور کبھی مسند میمونہ رضی اللہ عنہا سے بھی روایت کرتے تھے اور دونوں ہی سندوں کے ساتھ ابو اسحاق رحمہ اللہ سے خالد بن عبد اللہ الواسطی اور جریر بن عبد الحمید نے سنا ہے، جبکہ دیگر روایات نے دونوں سندوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ابو اسحاق شیبانی سے نقل کیا ہے۔ (۱)

ایسے ہی حفص بن غیاث، ابو معاویہ اور اسباط بن محمد نے بھی اس حدیث کو ابو اسحاق الشیبانی رحمہ اللہ سے مسند میمونہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ روایت کیا ہے۔ (۲)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ”رواہ“ کے الفاظ کہے، ”تابعہ“ نہیں فرمایا، اس لیے کہ روایت، متابعت سے اعم ہے، تو ہو سکتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس روایت کو بطور متابعت کے ذکر نہ کیا ہو۔ (۳)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی اور ذکر کردہ متابعت کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت واضح ہے کہ ان سب میں مباشرتِ حائض کا تذکرہ ہے۔ (۴)

۶ - باب : تَرَكِ الْحَائِضُ الصَّوْمَ .

ما قبل سے ربط

باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں ابواب حیض سے متعلق ایک ایک حکم پر مشتمل ہیں۔ (۵)

(۱) فتح الباری: ۱/۵۳۳

(۲) فتح الباری: ۱/۵۳۳، عمدۃ القاری: ۳/۲۶۹

(۳) شرح الکرمانی: ۳/۱۶۸

(۴) عمدۃ القاری: ۳/۳۹۸

(۵) عمدۃ القاری: ۳/۲۶۹

ترجمہ الباب میں ترکِ صلاۃ کا ذکر نہ کرنے کی وجہ

ابن رشید رحمہ اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی عادت کے موافق ترجمہ الباب میں ”مشکل“ کو ذکر کیا ہے اور واضح و ظاہر شے کو ذکر نہیں کیا (۱)، یا بالفاظ دیگر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ حائضہ کے لیے ترکِ صلوٰۃ کا حکم بھی ہے اور ترکِ صوم کا بھی، اور دونوں ہی کا حدیث باب میں ذکر بھی ہے، پھر اس کے باوجود امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ الباب میں بطور خاص ترکِ صوم کا ذکر کیوں کیا (۲)، تو شرح نے وجہ یہ لکھی ہے کہ حائضہ کے لیے ترکِ صلوٰۃ کا حکم تو واضح ہے کہ طہارت نہ ہونے کی وجہ سے ہے، کیونکہ صحتِ صلوٰۃ کے لیے طہارت شرط ہے، جبکہ صحتِ صوم کے لیے طہارت شرط نہیں، مگر اس کے باوجود ترکِ صوم کا حکم ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ کے لیے ترکِ صوم کا حکم امر تعبیدی ہے، اسی لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ الباب میں بطور خاص ترکِ صوم کو ذکر کیا۔ (۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ترکِ صلوٰۃ کا ذکر نہ کرنے کی یہ وجہ نہیں، کیونکہ ترکِ صلوٰۃ کا باب آگے آ رہا ہے، بلکہ چونکہ ترکِ صوم میں قضاء ہوتی ہے اور ترکِ صلوٰۃ میں قضاء نہیں ہوتی، تو گویا دونوں کا ترک الگ الگ نوع کا ہوا، اس لیے امام بخاریؒ نے وجوبِ قضاء اور عدم وجوبِ قضاء کے اعتبار سے الگ الگ عنوان باندھا (۴) اور چونکہ صوم کے اندر قضاء بھی ہے، اس لیے اس کو مقدم کر دیا۔ (۵)

ترجمہ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حائضہ کے لیے روزہ کی اجازت نہیں۔ (۶)

(۱) فتح الباری: ۵۳۴/۱

(۲) عمدة القاری: ۲۶۹/۳

(۳) فتح الباری: ۵۳۴/۱، عمدة القاری: ۲۶۹/۳

(۴) الكنز المتواری: ۲۵۸/۳، تقریر بخاری: ۹۸/۲

(۵) تقریر بخاری: ۹۹/۲

(۶) فضل الباری: ۴۷۱/۲

۲۹۸ : حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ : أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ كَلَّالٌ : أَخْبَرَنِي زَيْدٌ ، هُوَ ابْنُ أَسْلَمَ ، عَنْ عِيَاضِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ : خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَضْحَى ، أَوْ فِطْرٍ ، إِلَى الْمُصَلَّى ، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ ، فَقَالَ : (يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ) . فَقُلْنَ : وَبِمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : (تَكْثِيرُنَ اللَّعْنِ ، وَتَكْفُرُنَ الْعَشِيرَ ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتٍ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبِ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ) . قُلْنَ : وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : (أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ) . قُلْنَ : بَلَى ، قَالَ : (فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا ، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ) . قُلْنَ : بَلَى ، قَالَ : (فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا) . [۹۱۳ ، ۱۳۹۳ ، ۱۸۵۰ ، ۲۵۱۵]

”ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الاضحیٰ یا عید الفطر کے موقعہ پر عید گاہ تشریف لے گئے، وہاں آپ عورتوں کی طرف گئے اور فرمایا اے بیبیو! صدقہ کرو، کیونکہ میں نے جہنم میں زیادہ عورتوں ہی کو دیکھا ہے۔ انہوں نے عرض کیا، یا رسول اللہ! ایسا کیوں ہے؟ آپ نے فرمایا کہ تم لعن طعن کثرت سے کرتی ہو اور شوہر کی ناشکری کرتی ہو، باوجود عقل اور دین میں ناقص ہونے کے۔ میں نے تم سے زیادہ کسی کو بھی ایک زیرک اور تجربہ کار مرد کو دیوانہ بنادینے والا نہیں دیکھا۔ عورتوں نے عرض کیا: اور ہمارے دین اور ہماری عقل میں کیا نقصان ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا عورت کی شہادت مرد کی شہادت کے آدھے برابر نہیں ہے؟ انہوں نے کہا: جی ہے۔ آپ نے فرمایا: بس یہی اس کی عقل کا نقصان ہے۔ پھر آپ نے پوچھا کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ جب عورت حائضہ ہو، تو نہ نماز پڑھ سکتی ہے اور نہ روزہ رکھ سکتی ہے؟ عورتوں نے کہا: ایسا ہی ہے۔ آپ

(☆) قوله: ”أبي سعيد الخدري“: الحديث، رواه الإمام البخاري رحمه الله في العيدين أيضاً، باب الخروج إلى المصلى بغير منبر، رقم الحديث: ۹۵۶، وفي الزكاة، باب الزكاة على الأقارب، رقم الحديث: ۱۴۶۲، وفي الصوم، باب الحائض تترك الصلاة والصوم، رقم الحديث: ۱۹۵۱، وفي الشهادات، باب شهادة النساء، رقم الحديث: ۲۶۵۸، ومسلم في العيدين، باب صلاة العيدين، رقم الحديث: ۲۰۵۳، والنسائي في العيدين، باب استقبال الإمام الناس بوجهه في الخطبة، رقم الحديث: ۱۵۷۷

نے فرمایا: یہی اس کے دین کا نقصان ہے۔“

تراجم رجال

سعید بن ابی مریم

یہ سعید بن الحکم بن محمد بن سالم نجفی مصری رحمہ اللہ ہیں۔ ان کے حالات ”کتاب العلم، باب من سمع شیئاً فراجع حتی یعرفہ“ کی پہلی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

محمد بن جعفر

یہ محمد بن جعفر بن ابی کثیر الانصاری الزرقی رحمہ اللہ ہیں۔ یہ اسماعیل بن جعفر، یحییٰ بن جعفر اور یعقوب بن جعفر کے بھائی ہیں۔ (۲)

انہوں نے زید بن اسلم، حمید الطویل، ابراہیم بن عقبہ، حرام بن عثمان الانصاری، حمید بن ابی زینب، یحییٰ بن سعید الانصاری، ہشام بن عروہ، ابراہیم بن طہمان، شریک بن ابی نمر اور علاء بن عبدالرحمن رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے عبد اللہ بن نافع لصائغ، زیاد بن یونس، سعید بن ابی مریم، عبد العزیز بن عبد اللہ الاویسی، عبید بن میمون، خالد بن مخلد، اسحاق بن محمد الفزازی اور معتمر بن سلیمان التیمی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۳)

امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۴)

علی بن المدینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”معروف“۔ (۵)

(۱) کشف الباری: ۱۰۶/۴

(۲) تہذیب الکمال: ۵۸۳/۲۴، سیر أعلام النبلاء: ۳۲۲/۷، تہذیب التہذیب: ۹۴/۹، الجرح والتعديل:

۲۹۶/۷

(۳) ثلاثہ و مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۵۸۳/۲۴

(۴) تہذیب الکمال: ۵۸۳/۲۴، سیر أعلام النبلاء: ۳۲۲/۷، تہذیب التہذیب: ۹۴/۹، الجرح والتعديل:

۲۹۶/۷

(۵) تہذیب الکمال: ۵۸۵/۲۴، تہذیب التہذیب: ۹۵/۹، الجرح والتعديل: ۲۹۶/۷

- امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صالح“۔ (۱)
 نیز امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”مستقیم الحدیث“۔ (۲)
 ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۳)
 امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”مدنی ثقة“۔ (۴)
 علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۱۷۰ھ کے آس پاس ہوا ہے۔ (۵)

زید بن أسلم

یہ ابواسامہ یا ابو عبد اللہ زید بن اسلم قرشی عدوی مدنی رحمہ اللہ ہیں۔
 ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب کفران العشیر الخ“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۶)

عیاض بن عبد اللہ

یہ عیاض بن عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح العامری القرشی المکی رحمہ اللہ ہیں۔ (۷)
 انہوں نے حضرت عمر، ابو ہریرہ، ابوسعید اور حضرت جابر رضی اللہ عنہم سے روایت حدیث کی۔
 اور ان سے زید بن اسلم، محمد بن عجلان، سعید المقبری، بکیر بن الاشج، داؤد بن قیس الفراء، حارث بن
 عبد الرحمن بن ابی زباب، اسماعیل بن امیہ، سعید بن ابی ہلال اور عبد اللہ بن عبد اللہ بن عثمان بن حکیم ابن حزام
 الاسدی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۸)

(۱) تہذیب الکمال: ۵۸۵/۲۴، تہذیب التہذیب: ۹۵/۹

(۲) تہذیب التہذیب: ۹۵/۹

(۳) کتاب الثقات لابن حبان: ۴۰۲/۷، دار الفکر

(۴) تہذیب التہذیب: ۹۵/۹

(۵) سیر أعلام النبلاء: ۳۲۲/۷

(۶) کشف الباری: ۲۰۳/۲

(۷) تہذیب الکمال: ۵۶۷/۲۲، تہذیب التہذیب: ۲۰۰/۸، الجرح والتعديل: ۵۳۸/۶، رقم الترجمة:

(۸) تلامذہ و مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۵۶۷/۲۲

امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۱)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۲)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۳)

ابن یونس رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عیاض بن عبد اللہ کی جائے پیدائش مکہ ہے اور مکہ ہی میں ۱۱۰ھ میں

انتقال ہوا۔ (۴)

أبو سعيد الخدري

یہ صحابی رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) سعد بن مالک بن سنان ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب: من الدین الفرار من الفتن“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۵)

شرح حدیث

(في أضحى أوفى فطر)

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ شک کسی راوی کی طرف سے ہے (۶)،

جب کہ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شک مذکور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی طرف سے

ہے (۷)۔ اس کے جواب میں علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی تعیین نہیں، اس لیے یقینی طور

پر نہیں کہا جاسکتا کہ شک کس کی طرف سے ہے۔ (۸)

(۱) تہذیب الکمال: ۵۶۸/۲۲، تہذیب التہذیب: ۲۰۱/۸، الجرح والتعديل: ۵۳۸/۶

(۲) حوالہ بالا

(۳) کتاب الثقات لابن حبان: ۲۶۴/۵

(۴) تہذیب التہذیب: ۲۰۱/۸، تقریب التہذیب: ۵۳۸

(۵) کشف الباری: ۸۲/۲

(۶) عمدة القاري: ۲۷۰/۳، فتح الباري: ۵۳۴/۱

(۷) شرح الکرماني: ۱۶۹/۳

(۸) عمدة القاري: ۲۷۰/۳

لفظ ”أضحی“ ہمزہ کے فتح اور ضاد کے سکون کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے (۱)۔ علامہ جوہری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ”الأضحیة“ اس بکری کو کہتے ہیں جسے عید الاضحیٰ کے دن ذبح کیا جاتا ہے۔ اور امام اصبغی رحمہ اللہ نے اس میں چار لغات ذکر کی ہیں: ۱- إضحیة: ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ۔ ۲- أضحیة: ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ۔ ۳- ضحیة: ضاد کے فتح کے ساتھ۔ ۴- أضحاة۔ (۲)

إضحیة اور أضحیة کی جمع ”أضحی“ آتی ہے۔ ضحیة کی جمع ”ضحایا“ اور أضحاة کی جمع ”أضحی“ آتی ہے اور ”أضحی“ مذکر و مؤنث دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ (۳)

پھر ”یوم الأضحی“ کو یوم الأضحی اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ قربانی کا عمل ”ضحی“ یعنی: چاشت (دن چڑھنے) کے وقت ہوتا ہے۔ (۴)

(فمر علی النساء)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں اس روایت کو اختصار کے ساتھ ذکر فرمایا ہے اور ”کتاب الزکاة“ میں مکمل ذکر فرمایا ہے، چنانچہ وہاں روایت کے الفاظ کچھ اس طرح ہیں: ”إلی المصلی، فوعظ الناس وأمرهم بالصدقة، فقال: أيها الناس! تصدقوا، فمر علی النساء“ اور اس سے پہلے ”کتاب العلم“ میں بھی یہی حدیث حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے اس معنی میں گزر چکی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عورتوں نے وعدہ لیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بطور خاص عورتوں میں وعظ و نصیحت فرمائیں گے، سو اس وعدے کو عید قربان کے موقع پر پورا فرمایا۔ (۵)

(یامعشر النساء)

لیث رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ ”معشر“ ہر اس جماعت کو کہتے ہیں جن کے احوال و معاملات یکساں

(۱) إرشاد الساری: ۵۴۲/۱

(۲) معجم الصحاح: ۶۱۵

(۳) معجم الصحاح: ۶۱۶

(۴) عمدة القاری: ۲۷۰/۳

(۵) فتح الباری: ۵۳۴/۱

ہوں، خواہ مردوں اور عورتوں دونوں کی جماعت ہو یا صرف مردوں یا عورتوں کی جماعت ہو، اور ثعلب رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ ”معشر“ کا اطلاق صرف مردوں کی جماعت پر ہوتا ہے۔ (۱)

مگر چونکہ حدیث مذکور میں لفظ ”معشر“ کا اطلاق عورتوں کے لیے ہوا ہے، اس لیے ثعلب رحمہ اللہ کی تحقیق ناقابل قبول ہے۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شاید ثعلب رحمہ اللہ کی مراد یہ ہو کہ حالت اطلاق میں لفظ ”معشر“ کا اطلاق مردوں کے ساتھ خاص ہوتا ہے، جبکہ حالت تقید میں اس لفظ کا اطلاق عورتوں پر بھی ہو سکتا ہے، جیسا کہ یہاں روایت میں ”معشر النساء“ بولا گیا (۳)۔ معشر کی جمع ”معاشر“ آتی ہے۔ (۴)

(أريتكن)

أريت: ہمزہ کے ضمہ اور راء کے کسرہ کے ساتھ، فعل مجہول بمعنی ”أخبرت“ ہے اور یہاں متعدی بہ سہ مفعول ہے، مفعول اول ”تاء“ ہے، جو ضمیر مرفوع متصل برائے واحد متکلم ہے، مفعول ثانی ”کن“ ہے اور مفعول ثالث ”اکثر أهل النار“ ہے۔ (۵)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت شب معراج (لیلة الإسراء) میں ہوئی تھی اور ”صلاة الکسوف“ میں یہ مضمون حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس طرح مروی ہے: ”أريت النار، فلم أر منظرًا كالیوم قط أفظع ورأيت أكثر أهلها النساء“ (یعنی: مجھے دوزخ دکھائی گئی، پس میں نے آج کے دن کی طرح خوفناک منظر پہلے کبھی نہیں دیکھا اور میں نے دیکھا کہ اس میں اکثریت عورتوں کی ہے)۔ (۶)

حافظ ابن حجر اور علامہ قسطلانی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ”صلاة الکسوف“ میں مذکور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت نماز کسوف کی حالت میں ہوئی۔ (۷)

(۱) فتح الباری: ۵۳۴/۱، عمدة القاری: ۲۷۰/۳، إرشاد الساری: ۵۴۲/۱

(۲) حوالہ بالا

(۳) فتح الباری: ۵۳۵/۱، إرشاد الساری: ۵۴۲/۱

(۴) عمدة القاری: ۲۷۰/۳

(۵) عمدة القاری: ۲۷۱/۳

(۶) عملة القاری: ۲۷۱/۳، رواہ الإمام البخاری فی الکسوف، فی باب صلاة الکسوف جماعة، رقم الحلیث: ۱۰۵۲

(۷) فتح الباری: ۵۳۵/۱، إرشاد الساری: ۵۴۲/۱

ان دونوں اقوال میں تضاد نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ دونوں مواقع پر آپ نے ایسا دیکھا ہو۔ (۱)

جہنم میں عورتوں کی کثرت سے متعلق ایک اشکال

یہاں اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جہنم میں عورتوں کی کثرت ہوگی، جبکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: ”إن أدنى أهل الجنة منزلة من له زوجتان من الدنيا“۔ (یعنی: سب سے کم درجے کا جنتی وہ ہے جسے جنت میں انسانوں میں سے دو بیویاں ملیں گی) اس روایت کا مقتضی تو یہ ہے کہ عورتیں دو تہائی ہوں گی، یعنی: جنت میں عورتوں کی تعداد نسبت مردوں کے زیادہ ہوگی۔ (۲)

اشکال کا جواب

علامہ عینی رحمہ اللہ نے اس اشکال کے جواب میں فرمایا کہ یہ کثرت وقوع شفاعت کے بعد ہوگی (۳)، مطلب یہ ہے کہ اگرچہ جہنم میں گناہ گار عورتوں کی تعداد مردوں کی نسبت زیادہ ہوگی، مگر کچھ سزا بھگتتے کے بعد جب شفاعت کی وجہ سے دوزخ سے اخراج اور دخول جنت کا سلسلہ ہوگا، تو پھر جنت میں عورتوں کی تعداد زیادہ ہو جائے گی، اسی لئے ایک جنتی کے نکاح میں دو دوا جائیں گی۔

بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ: ”رأيت أكثر أهلها النساء“ تخويف اور تغليظ پر مبنی ہے، مگر یہ جواب درست نہیں، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خبر دینا روایت کے بعد ہے، پھر بھلا اسے تخويف یا تغليظ قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے.....!؟ (۴)

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: ”رأيت أكثر أهلها النساء“ میں اس بات کی دلیل ہے کہ آج بھی کچھ لوگ عذاب جہنم میں مبتلا ہیں۔ (أعاذنا الله منه)۔ (۵)

(۱) أنوار الباري: ۳۹۴/۱۰

(۲) عمدة القاري: ۲۷۱/۳، ۱۲۱/۷، دار الكتب العلمية، أوجز المسالك: ۸۴/۴

(۳) حوالہ بالا

(۴) حوالہ بالا

(۵) أوجز المسالك: ۸۴/۴

(وبم یارسول اللہ)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ واؤ استینافہ ہے اور باء تعلیلیہ ہے اور میم دراصل ”ما“ استفہامیہ ہے، جسے تخفیفاً حذف کیا گیا ہے۔ (۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ واؤ عاطفہ ہے اور معطوف علیہ مقدر ہے، تقدیری عبارت یوں ہے: ”ماذنبنا وبم“ اور باء سببیہ ہے اور میم اصل میں ”ما“ استفہامیہ ہے اور حالت جری میں ”ما“ استفہامیہ کے الف کو گرہانا اور فتح کو باقی رکھنا واجب ہوتا ہے، تاکہ فتح، الف محذوفہ پر دلالت کرے، جیسے: لام اور علام..... وغیرہ میں ایسا ہی ہوا ہے، اور الف کو حذف کرنے کی علت یہ ہے کہ تاکہ استفہام اور خبر کے درمیان فرق ہو سکے، یہی وجہ ہے کہ آیت کریمہ: ﴿فیم انت من ذکر اھا﴾ اور ﴿فناظرۃ بم یرجع المرسلون﴾ میں ”ما“ استفہامیہ کا الف محذوف ہے۔ (۲)

نیز حضرت عکرمہ اور عیسیٰ کی قراءت میں ہے: ﴿عما یتساءلون﴾ یعنی: ”ما“ استفہامیہ کے الف کو حذف نہیں کیا گیا، تو علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نادر ہے۔ (۳)

(تکثر اللعن)

لعنت کا حکم

لعنت کا معنی بددعا اور اللہ تعالیٰ کی رحمت سے دور کرنا ہے اور لعنت کی حرمت پر علماء کا اتفاق ہے، کیونکہ کسی بھی مسلمان یا کافر کو جس کے خاتمہ کا قطعی اور یقینی طور پر علم نہیں، اللہ تعالیٰ کی رحمت سے دور کرنا ناجائز ہے، البتہ اگر کسی کا کفر پر مرنا دلیل قطعی سے ثابت ہو، یا یہ ثابت ہو کہ کفر پر ہی مرے گا، تو ایسی صورت میں لعنت کرنا جائز ہے۔ (۴)

اسی طرح بلا تعین افراد کسی وصف خاص کے ساتھ لعنت کرنا بھی جائز ہے، جیسے: اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو

(۱) فتح الباری: ۱/۵۳۵

(۲) عمدة القاری: ۳/۲۷۱، إرشاد الساری: ۱/۵۴۲

(۳) حوالہ بالا

(۴) فتح الباری: ۱/۵۳۶، عمدة القاری: ۳/۲۷۳، شرح الکرمانی: ۳/۱۶۹، إرشاد الساری: ۱/۵۴۳

ظالموں پر، فاسقوں پر، منافقوں پر اور کافروں پر، وغیرہ وغیرہ۔ (۱)

(وتکفرن العشیر)

کفر کا معنی چھپانا اور کسی نعمت کی ناشکری و ناقدری کرنا ہے اور عورت کی ناشکری سے مراد یہاں یہ ہے کہ وہ شوہر کے احسانات کی ناشکری کرتی ہے اور جو کچھ بھی وہ مہیا کرتا ہے، اس کو کم گردانتی ہے۔ (۲)

العشیر: فعیل کے وزن پر ہے اور اس کا اطلاق شوہر، ساتھی، صحبت کا راور دوست، سب پر ہوتا ہے (۳)، البتہ علامہ عینی، علامہ باجی، اور علامہ کرمانی رحمہم اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہاں ”عشیر“ سے مراد شوہر ہے اور شوہر کو ”عشیر“ اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ بیوی کے ہمراہ اور بیوی شوہر کے ہمراہ زندگی گزارتے ہیں (۶)۔ علامہ باجی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ وغیرہ نے دوسرا احتمال بھی ذکر کیا ہے اور وہ یہ کہ ”عشیر“ سے مراد عام ہو، خواہ شوہر ہو یا کوئی اور۔ (۵)

علامہ طیبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب اسلوب حکیم پر مبنی ہے، وہ اس طرح کہ ان عورتوں کے سوال کا جواب ”تکثرن اللعن وتکفرن العشیر“ پر مکمل ہو چکا تھا، مگر اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان عورتوں کی مذمت عقل اور دین کے اعتبار سے ناقص ہونے کے ساتھ اس طرح کی کہ ساتھ ساتھ ان عورتوں کا ایک اور وصف مذموم معلوم ہو گیا اور وہ وصف مذموم یہ ہے کہ یہ عورتیں باوجود ناقصات العقل والدین ہونے کے کامل العقل اور پختہ کار مردوں کو اپنا مطیع و منقاد بنادیتی ہیں، اور جواب میں اس طرح کا اسلوب اختیار کرنا ”صنعت استباع“ کہلاتا ہے۔ (۶)

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”فیہ نظر“ کہہ کر اس توجیہ کو مرجوح قرار دیا ہے اور پھر اپنی رائے ذکر

(۱) فتح الباری: ۵۳۶/۱، عمدۃ القاری: ۲۷۳/۳، شرح الکرمانی: ۱۶۹/۳، إرشاد الساری: ۵۴۳/۱

(۲) عمدۃ القاری: ۲۷۰/۳، شرح الکرمانی: ۱۶۹/۳، إرشاد الساری: ۵۴۳/۱، فتح الباری: ۵۳۵/۱

(۳) عمدۃ القاری: ۲۷۰/۳، أوجز المسالك: ۸۶/۴

(۴) عمدۃ القاری: ۲۷۰/۳، شرح الکرمانی: ۱۶۹/۳، المنتقى شرح المؤطا: ۳۲۹/۱

(۵) فتح الباری: ۵۳۵/۱، المنتقى شرح المؤطا: ۳۲۹/۱

(۶) شرح الطیبی، کتاب الإیمان: ۱۴۵/۱، رقم الحدیث: ۱۹

کی کہ بظاہر یہ بات بھی عورتوں کے ”اکثر اهل النار“ ہونے کے اسباب میں سے بتائی گئی ہے، اس لیے کہ جب وہ ایک پختہ کار، سمجھدار مرد کی عقل و تدبیر کو بیکار کر کے رکھ دیتی ہیں، حتیٰ کہ وہ نامناسب اور ناجائز طریقے اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، تو وہ بھی اس کے ناجائز فعل کے گناہ میں شریک ہو گئیں، بلکہ وہ خود سبب گناہ ہونے کی وجہ سے اس مرد سے بھی زیادہ گناہ کے بوجھ سے لدھ گئیں اور اس لیے دخول نار کی اور بھی زیادہ سزاوار ہوئیں۔ (۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں عورتوں کی مذمت سے زیادہ اظہار تعجب کا پہلو نمایاں ہے۔ (۲)

اس موقع پر امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایت مذکورہ میں عورتوں کی کثرت لعن اور شوہر کی نافرمانی کے سبب ان کے لیے دخول جہنم کی وعید کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں کبیرہ گناہ ہیں۔ (۳)

(من ناقصات)

”من ناقصات“ صفت ہے اور اس کا موصوف محذوف ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: مارأیت أحدا من ناقصات..... الخ. (۴)

(أذهب)

أي: أشد إذهاباً. یہ باب افعال (الإذهاب) سے صیغہ تفضیل ہے اور یہ امام سیبویہ رحمہ اللہ کے مذہب کے موافق ہے، کیونکہ وہی ثلاثی مزید فیہ سے اسم تفضیل کی بناء کو جائز قرار دیتے ہیں، جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہاں ”أشد ذهاباً“ ہو۔ (۵)

(۱) فتح الباری: ۵۳۵/۱

(۲) عمدة القاری: ۲۷۲/۳

(۳) فتح الباری: ۵۳۶/۱، عمدة القاری: ۲۷۳/۳

(۴) عمدة القاری: ۲۷۱/۳

(۵) فتح الباری: ۵۳۵/۱، عمدة القاری: ۲۷۱/۳، شرح الکرمانی: ۱۶۹/۳، إرشاد الساری: ۵۴۳/۱

(اللب الرجل الحازم من إحداهما)

اللب: "لب" کے معنی "مغز" کے ہیں، یعنی: خالص عقل جس میں کسی قسم کے عیب یا نقص کا کوئی وجود نہ ہو۔ یوں لب (مغز) عقل کے ساتھ خاص ہے، لہذا ہر لب (مغز) عقل ہے، لیکن ہر عقل لب (مغز) نہیں۔ (۱)
الحازم: حازم، زیرک اور پختہ کار شخص کو کہتے ہیں (۲)، اور یہاں عورتوں کے ناقصات العقل والدین ہونے کے ساتھ اس بات کا ذکر کرنا کہ وہ باوجود عقل اور دین میں کم ہونے کے ایک پختہ کار شخص تک کو اپنا تابع دار بنا دیتی ہیں، بطور مبالغہ ہے اور وہ یوں کہ جب ایک پختہ کار شخص کا یہ حال ہے، تو پھر نا پختہ کار شخص کے کیا کہنے.....! (۳)

(وما نقصان ديننا وعقلنا)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ ان عورتوں کو اپنے ناقصات العقل والدین ہونے کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی تھی، اس لیے انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا کہ: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ (۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان عورتوں کا یہ سوال کرنا ہی ان کے ناقصات ہونے پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ مذکورہ بالا تینوں خامیوں (اکثار لعن، کفران عشیر، اذہاب لب رجل) کو ماننے کے باوجود انہیں اپنا ناقصات ہونا سمجھ میں نہ آ سکا اور پوچھنے لگیں: وما نقصان ديننا وعقلنا؟ (۵)

اس پر نقد کرتے ہوئے علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے استشکال قرار دینا درست نہیں، بلکہ درحقیقت علت نقصان کے خفاء کے سبب ان عورتوں نے استفسار کیا تھا اور یہ کیسے ممکن ہے کہ اسے استشکال قرار دیا جائے، جب کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس خفاء کو زائل کرنے کے لیے یوں ارشاد فرماتے ہیں: أليس شهادة

(۱) شرح الکرماني: ۱۶۹/۳، إرشاد الساري: ۵۴۳/۱، فتح الباري: ۵۳۵/۱

(۲) حوالہ بالا

(۳) فتح الباري: ۵۳۵/۱، إرشاد الساري: ۵۴۳/۱

(۴) عمدة القاري: ۲۷۱/۳

(۵) فتح الباري: ۵۳۵/۱

المرأة الخ. (۱)

(أليس شهادة المرأة)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب کمال شفقت اور نرمی و لطافت سے بھرپور ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں سے ان کی سمجھ کے موافق کلام فرمایا، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ لوگوں سے ان کی عقلوں کے بقدر کلام کیا کرو۔ (۲)

شرح فرماتے ہیں کہ ”أليس شهادة المرأة بنصف شهادة الرجل“ میں ارشاد باری تعالیٰ: ﴿وَمِنْ أَمْرَيْنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ أَحَدُهُمَا فَتَذَكَّرَ أَحَدُهُمَا الْأُخْرَى﴾ کی طرف اشارہ ہے، جس میں ہے کہ دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کی وجہ بھی بتلا دی کہ ایک بھول جائے، تو دوسری یاد دلادے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان میں بھول کا مادہ زیادہ ہوتا ہے، جو ایک قسم کا نقصان عقل ہی ہے۔ (۳)

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نقص کے لیے بجائے ”أليس شهادة المرأتين مثل شهادة الرجل“ کے ”أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل“ کی تعبیر اس لیے استعمال کی، کیونکہ اس میں نقصان عقل پر صریح دلالت ہے، جب کہ دوسری تعبیر میں نقصان پر ضمناً دلالت ہے۔ (۴)

ابن التین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے عقل کو دیت پر محمول کیا ہے، مگر یہ بات بعید ہے، اور سیاق کلام بھی اس کی نفی کرتا ہے۔ (۵)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی ساری عورتیں عقل و دین کے لحاظ سے ناقص ہوتی ہیں، حالانکہ دوسری احادیث سے عورتوں کے کمال کا بھی ثبوت ملتا ہے، چنانچہ

(۱) عمدة القاري: ۲۷۱/۳

(۲) فتح الباري: ۵۳۵/۱، عمدة القاري: ۲۷۱/۳، إرشاد الساري: ۵۴۳/۱

(۳) فتح الباري: ۵۳۵/۱، إرشاد الساري: ۵۴۳/۱

(۴) عمدة القاري: ۲۷۲/۳

(۵) نتج الباري: ۵۳۵/۱

حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”کمل من الرجال کثیر، ولم یکمل من النساء إلا مریم بنت عمران، وآسیۃ بنت مزاحم“ (یعنی: مردوں میں سے تو بہت سے لوگ باکمال ہوئے، مگر عورتوں میں سے صرف دو کامل ہوئیں، حضرت مریم بنت عمران اور حضرت آسیہ بنت مزاحم) اور ترمذی کی روایت میں چار کا ذکر ہے، جسے حضرت انس رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”حسبک من نساء العالمین: مریم بنت عمران، وخدیجۃ بنت خویلد، وفاطمۃ بنت محمّد، وآسیۃ امرأة فرعون“ (۱)۔

بعض حضرات نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کچھ افراد کی وجہ سے مذکور کلیہ پر اثر نہیں پڑتا، کیونکہ وہ بہت کم اور نادر ہیں (۲)۔ دوسرا بہتر جواب یہ ہے کہ کسی بات کا حکم اگر کل نوع پر بھی کیا جائے، تو یہ ضروری نہیں کہ وہ حکم اس کے ہر فرد پر لاگو ہو اور کچھ افراد بھی نہ بچ سکیں۔ (۳)

(فذلك)

کاف خطاب کے کسرہ کے ساتھ، اور یہ خطاب اس خاتون کو ہے جس کے ذمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم کلام ہونا تھا۔ (۴)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ خطاب تو بہت سی عورتوں سے تھا، پھر ”فذلك“ کیوں فرمایا، یہاں ”فذلكن“ ہونا چاہئے؟ تو جواب یہ ہے کہ ”ذلك“ مذکر مخاطب میں یہ بات ہے کہ اس کے استعمال سے ”ذلکم“ سے استغناء حاصل ہو جاتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ﴾ اسی طرح مؤنث میں بھی ہے کہ مؤنث واحدہ کے استعمال سے جمع مؤنث مخاطب سے استغناء حاصل ہو جاتا ہے، جبکہ بعض نحو یوں سے یہ بھی منقول ہے کہ کاف مکسورہ مفردہ، ہر مؤنث کے خطاب کے لیے کافی ہے۔

(۱) عمدة القاري: ۲۷۲/۳، إرشاد الساري: ۵۴۳/۱، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، رقم

الحديث: ۳۴۳۳، وجامع الترمذي، كتاب المناقب، باب فضل خديجة، رقم الحديث: ۳۸۷۸

(۲) عمدة القاري: ۲۷۲/۳

(۳) عمدة القاري: ۲۷۲/۳، إرشاد الساري: ۵۴۳/۱

(۴) فتح الباري: ۵۳۵/۱، عمدة القاري: ۲۷۲/۳، إرشاد الساري: ۵۴۳/۱

دوسرا جواب یہ ہے کہ خطاب لاعلیٰ التعین ہے، کسی بھی عورت کے ساتھ خاص نہیں، تاکہ ان سب عورتوں کو ”علی سبیل البدلیۃ“ شامل ہو، بایں معنی کہ ان کا ناقصات العقل ہونا اس قدر واضح ہے کہ اس خطاب کو بعض کے ساتھ مختص اور بعض کے ساتھ غیر مختص قرار نہیں دیا جاسکتا۔ (۱)

نیز کاف کے فتنہ کے ساتھ بھی جائز ہے اس بناء پر کہ خطاب عام ہو۔ (۲)

نقصان دین و عقل بطور ملامت نہیں

شرح نے لکھا ہے کہ عورتوں کے حوالے سے نقصان دین و عقل کا ذکر ان پر بطور ملامت کے نہیں ہے، بلکہ اس کا ذکر تو تنبیہ کی غرض سے ہے، تاکہ ان کم عقل والیوں کے فتنے میں مبتلا ہونے سے انسان محفوظ ہوں، یہی وجہ ہے کہ روایت مذکورہ میں عذاب کا ترتب نقص دین و عقل پر نہیں کیا گیا، بلکہ کفران عشیر اور اکثر لعن جیسے گناہوں پر کیا گیا ہے۔ (۳)

نیز علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دین کا نقصان گناہ کے کاموں ہی میں منحصر نہیں، بلکہ کبھی تو نقص دین اس طور پر ہوتا ہے کہ اس سے گناہ لازم آتا ہے، جیسے: بلا عذر ترک نماز، اور کبھی اس طور پر ہوتا ہے کہ اس سے گناہ لازم نہیں آتا، جیسے: کسی عذر سے ترک جمعہ، اور کبھی اس طور پر ہوتا ہے کہ انسان اس فعل کو بجالانے کا مکلف ہوتا ہے، جیسے: حائضہ کے لیے ترک نماز و روزہ کا حکم۔ (۴)

کیا حائضہ ترکِ صلاۃ و صوم کے باوجود ثواب کی مستحق ہوگی؟

پھر یہاں ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایسی صورت میں جبکہ حائضہ ترک نماز و روزہ کی پابند ہے، ثواب کی مستحق ہوگی، یا نہیں؟ اسے ان نمازوں اور روزوں کا ثواب ملتا رہے گا یا نہیں؟ جبکہ شریعت نے ان نمازوں کی قضاء بھی اس کے ذمے سے ساقط کر دی ہے، جیسا کہ مریض کو حالتِ مرض میں ان نوافل کا ثواب ملتا رہتا ہے، جو وہ پابندی کے ساتھ حالتِ صحت میں ادا کیا کرتا تھا، اب جن کی ادائیگی سے لحوق مرض کے سبب عاجز ہے؟

(۱) إرشاد الساری: ۵۴۳/۱

(۲) فتح الباری: ۵۳۵/۱، عمدة القاری: ۲۷۲/۳، إرشاد الساری: ۵۴۳/۱، شرح الکرمانی: ۱۷۰/۳

(۳) فتح الباری: ۵۳۶/۱، إرشاد الساری: ۵۴۳/۱

(۴) فتح الباری: ۵۳۶/۱، عمدة القاری: ۲۷۲/۳، إرشاد الساری: ۵۴۴/۱، شرح الکرمانی: ۱۷۰/۳

تو علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ثواب نہیں ملے گا اور دونوں (حائضہ اور مریض) میں وجہ فرق یہ ہے کہ مریض کا نوافل پڑھنا بقیت دوام تھا اور وہ ان کے پڑھنے کا اہل بھی ہے، جبکہ حائضہ میں ایسی بات نہیں، کیونکہ اس کی نیت ایام حیض سے متعلق ترک نماز اور روزہ ہی کی ہوتی ہے اور پھر حائضہ اہل بھی نہیں، کیونکہ اس پر نمازیں حرام ہیں (۱)، مگر علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ ترک حرام کے سبب وہ ثواب کی مستحق ٹھہرے۔ (۲)

(لم تصل ولم تصم)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس جملہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شریعت کی طرف سے حائضہ کے لیے صوم و صلاۃ کی ممانعت کا حکم اس مجلس سے پہلے واقع ہو چکا تھا۔ (۳)

باقی حائضہ کے لیے ترک صوم و صلاۃ کا حکم، اس کی علت اور عدم قضاء صلاۃ و قضاء صوم کی تعلیل میں فقہاء کا اختلاف، یہ سب ابحاث تفصیل کے ساتھ ابتدائی مباحث کے تحت گزر چکی ہیں۔

استنباط احکام

۱- اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کا قوم کے ساتھ نماز عید کے لیے کھلے میدان میں عید گاہ کی طرف نکلنا مستحب ہے۔ (۴)

۲- اس میں صدقہ و خیرات کرنے کی رغبت دلانے کا حکم ہے، خصوصاً عیدین کے موقع پر اس حکم کی اہمیت اس لیے ہے کہ اغنیاء و فقراء یکجا ہوتے ہیں، فقراء، یتامی اور مساکین مرد و عورتیں، امراء و اغنیاء کے تمول اور لباس فاخرہ وغیرہ کو دیکھ کر حسرت و افسوس کرتے ہیں، تو اگر اس موقع پر ان کی امداد کی جائے گی، تو ان کے پاس بھی اچھے لباس اور خورد و نوش کا سامان ہوگا اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور سے صرف عورتوں کو اس حکم میں خطاب اس لیے کیا کہ ان میں عام طور سے بخل کی صفت زیادہ ہوتی ہے اور صدقہ کے اجر و ثواب کا علم

(۱) فتح الباری: ۵۳۶/۱، عمدۃ القاری: ۲۷۲/۳، إرشاد الساری: ۵۴۴/۱، شرح الکرمانی: ۱۷۰/۳

(۲) عمدۃ القاری: ۲۷۲/۳

(۳) فتح الباری: ۵۳۵/۱

(۴) فتح الباری: ۵۳۵/۱، عمدۃ القاری: ۲۷۲/۳، شرح الکرمانی: ۱۷۰/۳

واستحضار کم ہوتا ہے۔ (۱)

۳۔ ایام عید میں عید گاہ کی طرف عورتوں کے جانے کا بھی جواز معلوم ہوا (۲)، تاکہ وہ بھی نماز و دعا میں شریک ہوں، لیکن علماء امت نے فیصلہ کیا ہے کہ یہ جواز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک تک تھا، اب جو ان عورت کو گھر سے نہیں نکلنا چاہئے اور اسی لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم وہ حالات ملاحظہ فرماتے (۳)، جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد عورتوں نے پیدا کئے، تو ان کو مساجد کی حاضری سے روک دیتے، جس طرح بنی اسرائیل کی عورتوں کو روک دیا گیا تھا۔ (۴)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد قریب ہی کے عرصہ کا ہے اور اب تو نعوذ باللہ حالت بہت ہی ابتر ہو گئی ہے، اس لیے عورتوں کے نکلنے کا جواز کسی طرح نہیں ہو سکتا، خصوصاً شہری عورتوں کے لیے جن کا حال سب کو معلوم ہے۔ (۵)

۴۔ ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک جماعت عورتوں کے لیے عید گاہ جانے کو جائز سمجھتی ہے اور ان میں حضرت ابوبکر، حضرت علی، حضرت ابن عمر اور دیگر حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں، اور دوسرے حضرات نے اس کو منع فرمایا ہے، جن میں عروہ، قاسم، یحییٰ بن سعید انصاری، امام مالک اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دونوں کی روایت ہے اور بعض حضرات نے جو ان عورتوں کے لیے ممانعت کی، اور بچیوں اور بوڑھیوں کے لیے ممانعت نہیں کی، امام مالک اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا یہی مذہب ہے۔ (۶)

امام طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ابتداء اسلام میں عورتوں کے لیے نکلنے کا حکم دشمنوں کی نظر میں تکثیر سواو

(۱) عمدة القاري: ۲۷۲/۳

(۲) فتح الباري: ۵۳۵/۱، عمدة القاري: ۲۷۲/۳

(۳) "قالت: لو أدرك النبي صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المسجد، كما منعت نساء بني

إسرائيل." رواه الإمام البخاري في الأذان، باب انتظار الناس قيام الإمام العالم، رقم الحديث: ۸۶۹

(۴) عمدة القاري: ۲۷۲/۳، التوضيح لابن الملحق: ۵۱/۵

(۵) عمدة القاري: ۲۷۲/۳

(۶) التوضيح: ۲۵/۵

مسلمین کی غرض سے تھا (۱)، میں کہتا ہوں کہ اسی کے ساتھ وہ زمانہ امن کا بھی تھا اور آج امن بہت کم ہے اور مسلمانوں کی تعداد بھی بہت ہو گئی ہے، اس لیے تکثیر سواد کی غرض فوت ہو گئی (۲) اور ہمارے اصحاب حنفیہ کا مذہب وہ ہے جسے صاحب ”بدائع“ علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ سب فقہاء نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ نماز عیدین و جمعہ و دیگر نمازوں کے لیے جوان عورتوں کو نکلنے کی رخصت و اجازت نہیں ہوگی، لقولہ تعالیٰ: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (ترجمہ: اپنے گھروں میں بیٹھی رہو)۔ دوسرے یہ کہ ان کا گھروں سے نکلنا فتنوں اور خرابیوں کا سبب ہوگا، البتہ بوڑھی عورتیں عیدین کے لیے نکل سکتی ہیں، اگرچہ افضل ان کے لیے بھی بلا خلاف یہی ہے کہ کسی نماز کے لیے بھی نہ نکلیں، پھر اگر نکلیں بھی تو بروایت حسن عن الامام ابی حنیفہ رحمہ اللہ نماز عید پڑھیں گی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق نماز نہیں پڑھیں گے، بلکہ صرف تکثیر سواد مسلمین کریں گی اور دعا کی شرکت سے متفع ہوں گی، چنانچہ ام عطیہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ”آپ صلی اللہ علیہ وسلم بالغ لڑکیوں اور کنواری پردہ نشین لڑکیوں اور حیض والیوں کو بھی عید گاہ کی طرف نکلنے کی ہدایت فرماتے تھے، پھر حیض والیاں عید گاہ سے علیحدہ، مگر متصل جگہ میں جمع ہوتی تھیں اور اس طرح بابرکت تقریب و اجتماع عید میں شرکت کرتیں اور مسلمانوں کی دعاؤں میں ساتھ ہوتیں“ (۳)۔ اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ ”خدا کی بندیوں کو مساجد میں حاضری سے مت روکو“ (۴)، اور ”سنن ابی داؤد“ (۵) کی روایت میں ہے کہ وہ سادہ

(۱) التوضیح: ۲۵/۵

(۲) عمدة القاري: ۲۷۲/۳

(۳) قالت أم عطية: أمرنا أن نخرج، فنخرج الحيض والعواتق وذوات الخدور. فأما الحيض فيشهدن جماعة المسلمين ودعوتهم ويعتزلن مصلاهم“. رواه الستة، فالبخاري في العيدين، باب اعتزل الحيض المصلي تحت رقم الحديث: ۹۸۱، ومسلم في صلاة العيدين، باب ذكر إباحة خروج النساء في العيدين إلى المصلي، تحت رقم الحديث: ۲۰۵۶، والترمذي في أبواب العيدين، باب في خروج النساء في العيدين، تحت رقم الحديث: ۵۳۹، وأبوداود في الصلاة، باب خروج النساء في العيد تحت رقم الحديث: ۱۱۳۶، والنسائي في صلاة العيدين، باب اعتزال الحيض مصلي الناس تحت رقم الحديث: ۱۵۶۰، وابن ماجه في أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ماجاء في خروج النساء في العيدين تحت رقم الحديث: ۱۳۰۸

(۴) صحيح البخاري، رقم الحديث: ۹۰۰، صحيح مسلم، رقم: ۹۹۰، سنن أبي داود، رقم: ۵۶۶

(۵) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب ماجاء في خروج النساء إلى المسجد، رقم الحديث: ۵۶۵

استعمالی کپڑوں میں نکلیں اور عطر و خوشبو میں بسی ہوئی نہ ہوں۔ (۱)

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو ان عورت کے لیے عید کے لیے نکلنا مکروہ ہے اور ایسے ہی وہ عورت بھی جس کی طرف مردوں کو رغبت ہو، کیونکہ ایسی عورتوں کے باہر نکلنے سے وہ خود بھی فتنوں میں مبتلا ہو سکتی ہیں اور ان کی وجہ سے مرد بھی مبتلا ہو سکتے ہیں۔ (۲)

۵۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ عورتوں کی نصیحت و وعظ کے لیے امام وقت یا جب وہ موجود نہ ہو، تو اس کا نائب الگ وقت دے سکتا ہے۔ (۳)

۶۔ نصیحت کے موقع پر سخت لہجہ بھی اختیار کر سکتے ہیں، تاکہ سامعین برے طور طریقوں اور تنگ انسانیت و اوصاف کو ترک کریں۔ (۴)

۷۔ صدقہ کرنے سے عذاب الہی دفع ہوتا ہے اور اس سے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے۔ (۵)

۸۔ انکار نعمت خداوندی حرام ہے اور کفران نعمت مذموم ہے۔ (۶)

۹۔ مومن پر لعن طعن اور سب و شتم کرنا حرام ہے اور اگر ایسا بار بار کرے گا، تو سخت گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوگا۔ (۷)

۱۰۔ کفر کا اطلاق حدیث الباب میں گناہوں پر اس لیے کیا گیا ہے (حالانکہ ان کا مرتکب اسلام سے خارج نہیں ہوتا)، تاکہ ایسے امور سے احتراز میں غفلت نہ ہو اور ایسا کرنے والے کو سخت برا سمجھا جائے، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ کفر کا اطلاق غیر کفر پر ہو سکتا ہے۔ (۸)

(۱) بدائع الصنائع: ۲/۲۳۷-۲۳۹، عمدۃ القاری: ۳/۲۷۲

(۲) عمدۃ القاری: ۳/۲۷۳

(۳) عمدۃ القاری: ۳/۲۷۳، فتح الباری: ۱/۵۳۵، شرح الکرمانی: ۳/۱۷۰

(۴) فتح الباری: ۱/۵۳۶، عمدۃ القاری: ۳/۲۷۳

(۵) حوالہ بالا

(۶) حوالہ بالا

(۷) عمدۃ القاری: ۳/۲۷۳

(۸) حوالہ بالا

۱۱- اس روایت سے معلوم ہوا کہ شاگرد اپنے استاد سے کسی بات کو سوالات کے ذریعہ اچھی طرح سمجھ

سکتا ہے۔ (۱)

۱۲- معلوم ہوا کہ شہادت کا بڑا مدار عقل پر ہے، اسی لئے عورت کی شہادت مرد کی شہادت کے نصف

قرار پائی۔ (۲)

۱۳- فقراء و مساکین کے لیے سفارش کرنا مستحب ہے اور ان کے لیے دوسروں سے سوال بھی کر سکتا

ہے، لہذا جن حضرات نے دوسروں کے لیے سوال کرنے کو مکروہ کہا ہے، وہ صحیح نہیں۔ (۳)

۱۴- حدیث الباب سے امت کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلق عظیم اور غیر معمولی رحمت و رأفت

کا ثبوت ملا کہ عذاب سے نجات دلانے اور رحمت سے قریب کرنے ہی کی فکر میں رہتے تھے۔ علیہ الف الف تحیة

وسلام۔ (۴)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت حدیث کے ٹکڑے ”وَلَمْ تَصُمْ“ میں ہے، اور وہ یوں کہ

دونوں میں حائضہ کے لیے عدم جواز صوم کا ذکر ہے۔ (۵)

۷- باب : تَقْضِي الْحَائِضُ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا إِلَّا الطَّوْفَ بِالْبَيْتِ .

ما قبل سے ربط

اس باب میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی عورت کو احرام باندھنے کے بعد حیض آجائے، تب بھی

وہ سوائے طواف بیت اللہ کے جمیع مناسک حج ادا کرے گی (۶)۔ اسی سے دونوں ابواب کے درمیان مناسبت

(۱) شرح الکرمانی: ۱۷۰/۳، عمدۃ القاری: ۲۷۳/۳

(۲) عمدۃ القاری: ۲۷۳/۳، شرح الکرمانی: ۱۷۰/۳

(۳) حوالہ بالا

(۴) فتح الباری: ۵۳۶/۱، عمدۃ القاری: ۲۷۳/۳

(۵) عمدۃ القاری: ۲۷۰/۳

(۶) عمدۃ القاری: ۲۷۳/۳

بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ باب سابق میں حائضہ کے ترکِ صوم کا ذکر تھا اور اس باب میں ترکِ طواف کا ذکر ہے اور دونوں ہی (صوم اور طواف) فرائض میں سے ہیں۔ (۱)

(المناسک)

احادیث میں یہ تین الفاظ ”مَنَاسِکُ، نُسُکُ اور نَسِیْکَةُ“ بکثرت وارد ہوئے ہیں۔

مَنَاسِکُ، مَنَسِکُ کی جمع ہے اور یہ لفظ سین کے فتح اور کسرہ دونوں طرح استعمال ہوتا ہے اور اس کا اطلاق مصدر میم، ظرف زمان اور ظرف مکان تینوں پر ہوتا ہے۔ (۲) مصدر میم ہونے کی صورت میں ”مَنَسِکُ“ کے معنی عبادت کرنے، اور ظرف زمان ہونے کی صورت میں عبادت کے اوقات اور ظرف مکان ہونے کی صورت میں عبادت کی جگہ کے ہوں گے، اسی لئے حج کے افعال کو ”مَنَاسِکُ“ کہتے ہیں کہ وہ سب افعال عبادت میں داخل ہیں۔ نیز لفظ ”مَنَسِکُ“ مذبح اور قربان گاہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ نَسُکُ، یَنَسُکُ، نَسَکاً کے معنی ”ذبح، یذبح“ کے آتے ہیں۔ (۳)

نَسِیْکَةُ: اس کے معنی ذبیحہ کے ہیں، اور جمع ”نُسُکُ“ آتی ہے۔ (۴)

نُسُکُ اور نُسُکُ: ان کا اطلاق طاعت، عبادت اور ہر اس کام پر ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے قرب کا ذریعہ بنے اور ”ناسک“ کے معنی عبادت گزار کے آتے ہیں، جسکی جمع ”نُسَاکُ“ ہے۔ (۵)

ترجمۃ الباب کا مقصد

ترجمۃ الباب کے مقصد کے حوالے سے مختلف اقوال ہیں:

علامہ ابن بطال اور علامہ کرمانی رحمہما اللہ کی رائے

علامہ ابن بطال اور علامہ کرمانی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ پورا باب ان حضرات کے مذہب پر مبنی ہے،

(۱) عمدة القاري: ۲۷۳/۳

(۲) النهاية لابن الأثير: ۷۳۶/۲، عمدة القاري: ۲۷۳/۳

(۳) حوالہ بالا

(۴) حوالہ بالا

(۵) حوالہ بالا

جو حائضہ اور جنبی کے لیے قراءت قرآن کو جائز کہتے ہیں، خواہ امام بخاری رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہو، یا انہوں نے کسی اور کے مذہب کی حکایت کی ہو۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس باب میں ذکر کردہ احادیث اور آثار سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ حیض اور جنابت جملہ عبادات کے منافی نہیں، بلکہ باوجود حیض و جنابت کی حالت میں ہونے کے ذکر و اذکار وغیرہ پڑھنا جائز ہے اور چونکہ طواف کے علاوہ بقیہ تمام افعال و مناسک حج بھی من جملہ ان عبادات کے ہیں کہ حیض و جنابت ان کے منافی نہیں، تو طواف کے علاوہ بقیہ تمام مناسک حج بھی ان حالتوں میں جائز ہوں گے (۲)، لیکن پھر فرماتے ہیں کہ اسے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد قرار دینے میں نظر ہے، اس لیے کہ مناسک حج تو نص ہی سے اسی طرح ثابت ہیں، پھر بھلا اس پر مزید استدلال کی کیا ضرورت؟ بلکہ بہتر بات وہ ہے جسے ابن رشید، ابن بطلال اور دیگر حضرات رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حائضہ اور جنبی کے لیے جواز قراءت پر حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا مذکورہ فی الباب سے استدلال کرنا ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ وہ طواف کے علاوہ جمیع مناسک حج کی ادائیگی میں حصہ لیں، جبکہ اعمال حج ذکر و اذکار، تلبیہ اور دعا وغیرہ پر مشتمل ہوتے ہیں اور حائضہ کو ان میں سے کسی سے منع نہیں کیا گیا، لہذا اب اگر قراءت سے ممانعت کا حکم اس وجہ سے کیا جائے کہ یہ ذکر ہے، تو اس ذکر میں اور دیگر اذکار میں کوئی فرق نہیں، جیسے دیگر اذکار جائز ہیں، ویسے ہی یہ ذکر، یعنی تلاوت قرآن پاک بھی جائز ہوگا۔ (۳) اور اگر قراءت سے ممانعت یہ کہہ کر کی جائے کہ امر تعبدی ہے، تو اس کے اثبات کے لیے دلیل خاص کی ضرورت ہے، جبکہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک ممانعت قراءت سے متعلق روایات صحت کے درجے کو نہیں پہنچتیں، اسی لئے امام بخاری اور دیگر مجوزین حضرات، جیسے امام طبری، ابن منذر اور داؤد ظاہری وغیرہ حدیث: ”کان یدکر اللہ علی کل أحيانه“ کے عموم سے استدلال کرتے ہیں کہ ذکر اعم ہے، خواہ قرآن کے

(۱) شرح ابن بطلال: ۱/۴۲۶، شرح الکرماني: ۳/۱۷۳

(۲) فتح الباري: ۱/۵۳۷، التوضيح لابن الملحق: ۵/۵۷

(۳) فتح الباري: ۱/۵۳۷

ذریعہ ہو، یاد گیر از کار سے۔ (۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ عینی رحمہ اللہ نے پہلے دونوں ابواب کے درمیان مناسبت بیان کی کہ باب سابق میں ترک صوم کا ذکر تھا اور اس باب میں ترک طواف کا ذکر ہے اور دونوں ہی فرض ہیں (۲)۔ اس کے بعد ترجمۃ الباب کے ساتھ آثار مذکورہ فی الباب کی مناسبت ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ مناسبت یہ ہے کہ حیض جملہ عبادات کے منافی نہیں، بلکہ بعض عبادات اس حالت میں بھی جائز ہیں، جیسے: ذکر واذکار وغیرہ اور مناسک حج بھی سوائے طواف کے منافی نہیں عبادات کے ہیں کہ حالت حیض ان کے منافی نہیں، لہذا یہ اعمال حج بھی جائز ہوئے (۳)، مگر آگے چل کر خود علامہ عینی رحمہ اللہ نے بھی وہی بات کہی، جو دیگر شراح نے ذکر کی کہ مقصد بخاری رحمہ اللہ حائضہ اور جنبی کے لیے جواز قراءت پر استدلال کرنا ہے۔ (۴)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ باب کے تحت ذکر کردہ روایت کی دلالت تو ترجمۃ الباب میں ذکر کردہ معنی پر ظاہر ہے کہ دونوں میں اس بات کا بیان ہے کہ حائضہ سوائے طواف کے جمیع مناسک حج ادا کرے گی۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے چند آثار ذکر کئے، تاکہ ان آثار سے بھی ترجمۃ الباب کو ثابت کریں، سو ان آثار کو ذکر کر کے امام بخاری رحمہ اللہ نے حائضہ کے لیے جواز قراءت اور جواز ذکر واذکار کو ثابت کیا، لہذا جب حائضہ کے لیے ذکر واذکار کا پڑھنا جائز ہے، تو مناسک حج بھی جائز ہوں گے، کیونکہ مناسک حج بھی ذکر واذکار پر مشتمل ہیں، البتہ حائضہ طواف نہیں کر سکتی، کیونکہ طواف مسجد میں ہوتا ہے اور حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ طواف، نماز کی طرح ہے، لہذا نماز کی طرح حائضہ طواف بھی نہیں کر سکتی (۵)، چنانچہ

(۱) حوالہ بالا

(۲) عمدة القاري: ۲۷۳/۳

(۳) حوالہ بالا

(۴) عمدة القاري: ۲۷۴/۳، ۲۷۵

(۵) لامع الدراري: ۲۶۱/۳

روایت میں ہے کہ: ”الطَّوَّافُ حَوْلَ الْبَيْتِ مِثْلُ الصَّلَاةِ“۔ (یعنی: بیت اللہ کا طواف نماز کی مثل ہے)۔ (۱)

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ سب کلام اس وقت ہے جب امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ان آثار کو لانے سے اثبات ترجمہ ہی ہو۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ان آثار کو اس مناسبت سے ذکر کیا ہو کہ جیسے امام بخاری رحمہ اللہ نے اب تک حائضہ کے لیے چند احکام ذکر کئے کہ وہ نماز نہیں پڑھ سکتی، روزہ نہیں رکھ سکتی وغیرہ وغیرہ، ویسے ہی ان آثار کو ذکر کر کے مزید احکام بیان کرنا چاہتے ہوں کہ حائضہ تلاوت کر سکتی ہے (عندہ)، طواف نہیں کر سکتی، وغیرہ۔ (۲)

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان سب اقوال کا حاصل چار اقوال میں نکلتا ہے۔ پہلا قول یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حائضہ کے لیے سوائے طواف کے جمیع مناسک حج کے جواز کو بتانا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مقصد بخاری حائضہ کے لیے جواز قراءت پر استدلال کرنا ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ حائضہ کے لیے بعض طاعات کے جواز کو بتانا ہے، سوائے ان طاعات کے جن سے ممانعت کی تصریح قرآن وحدیث وغیرہ سے ثابت ہے، جیسے: نماز، روزہ اور طواف وغیرہ۔ چوتھا قول یہ ہے کہ مقصود، بطور خاص ممانعت طواف کو بیان کرنا ہے، جیسا کہ باب سابق میں بطور خاص ممانعت صوم کا ذکر تھا۔ (۳)

نیز واضح رہے کہ ذکر کردہ احکام میں حائضہ اور جنبی کا حکم برابر ہے، کیونکہ حیض کا حدث جنابت کے حدث سے اغلظ اور زیادہ سخت ہے۔ (۴)

اب ان آثار کو بالترتیب ذکر کیا جاتا ہے۔

وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ: لَا بَأْسَ أَنْ تَقْرَأَ آيَةَ. وَلَمْ يَرَأِ ابْنُ عَبَّاسٍ بِالْقِرَاءَةِ لِلْجُنُبِ بَأْسًا. وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَذْكُرُ اللَّهَ عَلَى كُلِّ أَحْبَابِهِ. وَقَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ: كُنَّا نُوْمِرُ أَنْ يَخْرُجَ الْحَبِصُ فَيَكْبُرُنَ بِتَكْبِيرِهِمْ وَيَدْعُونَ. [ر: ۳۱۸]

(۱- وقال إبراهيم: لا بأس أن تقرأ الآية)

”ابراہیم رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حائضہ کے لیے ایک آیت کی قراءت میں کوئی حرج نہیں۔“

(۱) لامع الدراري: ۲۶۱/۳

(۲) لامع الدراري مع شرحه الكنز المتواري: ۲۶۱/۳، ۲۶۲

(۳) الكنز المتواري: ۲۶۱/۳

(۴) فتح الباري: ۵۳۷/۱، عمدة القاري: ۲۷۳/۳

ابراہیم

یہ ابراہیم بن یزید نخعی رحمہ اللہ ہیں۔ (۱)

ان کے حالات ”کتاب الایمان، باب ظلم دون ظلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

تخریج

اس اثر کو امام عبد اللہ بن عبد الرحمن الدارمی رحمہ اللہ نے درج ذیل سند اور الفاظ کے ساتھ موصولاً ذکر کیا ہے:

حدثنا يزيد بن هارون عن هشام الدستوائي عن حماد عن ابراهيم

قال: أربعة لا يقرءون القرآن: عند الخلاء، وفي الحمام، والجنب، والحائض

إلا الآية ونحوها للجنب والحائض. (۲)

یعنی: ابراہیم بن یزید نخعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چار اشخاص قرآن نہیں پڑھ

سکتے، ایک وہ جو بیت الخلاء میں ہو، دوسرا وہ جو حمام میں ہو، تیسرا جنبی، اور چوتھا فرد حائضہ

ہے، البتہ حائضہ اور جنبی ایک آیت یا اس کے مثل پڑھ سکتے ہیں۔

تعلیق کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد تعلیق مذکور سے حائضہ اور جنبی کے لیے قراءت قرآن کریم کے جواز کو

ثابت کرنا ہے۔ (۳)

فائدہ

واضح رہے کہ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے صرف یہی ایک قول مروی نہیں، جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے ذکر

فرمایا ہے، بلکہ اس سلسلے میں ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے مختلف اقوال مروی ہیں، چنانچہ ایک قول یہ بھی ہے کہ آیت

سے کم کی قراءت تو کر سکتے ہیں، لیکن پوری آیت کی نہیں (۴)، اسی طرح ایک روایت یہ بھی ہے کہ حائضہ قرآن

(۱) کشف الباری: ۲/۲۵۳

(۲) سنن الدارمی: ۱/۲۵۲، رقم الحدیث: ۹۹۳، قدیمی

(۳) فتح الباری: ۱/۵۳۷، عمدة القاری: ۳/۲۷۴، ۲۷۵

(۴) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارة، باب: من رخص للجنب أن يقرأ من القرآن: ۲/۳۷، ۳۸، رقم =

پڑھ سکتی ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ جنبی قرآن نہیں پڑھ سکتا۔ (۱)

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے حائضہ اور جنبی کے لیے قراءت قرآن کے جواز پر حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کے قول سے استدلال کیا ہے۔ ہمیں امام بخاری رحمہ اللہ کے اس استدلال سے حیرت ہو رہی ہے، ہمارے ہاں استدلال میں پیش کرنے کے لیے صحیح بخاری کی حدیث طلب کی جاتی ہے اور خود امام بخاری رحمہ اللہ ایک تابعی کا قول پیش فرما رہے ہیں اور تابعی کے بارے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ہم رجال ونحن رجال“۔ پھر ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا قول بھی واضح نہیں، اس سے تو ایک آیت کی تلاوت کا جواز معلوم ہوتا ہے، گویا امام بخاری رحمہ اللہ ایک ایسے قول سے استدلال کر رہے ہیں، جس میں معمولی مقدار قراءت کا جواز ہے۔ معلوم ہوا اس سے امام بخاری رحمہ اللہ کے موقف کی پوری تائید نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ نے یہاں ذکر و دعا کے طور پر ایک آیت کی تلاوت کی اجازت دی ہو اور ہمارا مسلک بھی یہی ہے کہ ذکر و دعا کی نیت سے اگر قرآن کی آیت پڑھی جائے، تو اس میں مضائقہ نہیں۔ ہمارے ہاں پوری آیت کا پڑھنا تو بالاتفاق ممنوع ہے، البتہ ”مادون الآیہ“ میں امام طحاوی اور امام کرخی رحمہما اللہ کا اختلاف ہے (۲)۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے آیت سے کم کے پڑھنے کو جائز کہا ہے اور امام کرخی رحمہ اللہ نے عدم جواز کا حکم عائد کیا ہے۔ (۳)

تعلیق مذکور کی ترجمہ الباب سے مناسبت

تعلیق مذکور کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں یہ بتایا گیا ہے کہ حیض جملہ عبادات کے منافی نہیں ہے، بلکہ ذکر و اذکار وغیرہ اس حالت میں بھی جائز ہیں، اور طواف کے علاوہ جملہ مناسک حج اور اسی طرح تلاوت کلام پاک بھی ذکر میں داخل ہیں، اس لیے حائضہ کے لیے ان عبادات کو بجا

= الحدیث: ۱۰۹۶، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

(۱) عمدة القاري: ۲۷۴/۳

(۲) فضل الباري: ۴۷۳/۲

(۳) فیض الباري: ۴۹۲/۱

لانا بھی جائز ہوگا۔ (۱)

(۲) - ولم یر ابن عباس بالقراءة للجنب بأساً

”ابن عباس رضی اللہ عنہما جنبی کے لیے قرآن مجید پڑھنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔“

ابن عباس

یہ حضرت عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا زاد بھائی ہیں۔

ان کے حالات مختصراً ”بدء الوحي“ کی چوتھی حدیث کے تحت اور تفصیلاً ”کتاب الایمان، باب کفر ان العشیر، و کفر بعد کفر“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

تخریج

امام بخاری رحمہ اللہ کے اس اثر کو ابن المذہب رحمہ اللہ نے درج ذیل سند اور الفاظ کے ساتھ موصولاً ذکر کیا ہے:

عن محمود بن ادم، عن الفضل بن موسیٰ، عن الحسن بن یحییٰ، عن ابن واقد،

عن یزید النحوی عن عکرمۃ: أن ابن عباس کان یقرأ وردہ وهو جنب. (۳)

یعنی: ابن عباس رضی اللہ عنہما اپنا وظیفہ پڑھا کرتے تھے، درال حالیکہ وہ جنابت

کی حالت میں ہوتے تھے۔

اسی طرح ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے بھی اس اثر کو موصولاً ذکر کیا ہے، جس میں ہے کہ ابن عباس رضی اللہ

عنہما جنبی کے لیے ایک یا دو آیتوں کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ (۴)

(۱) عمدة القاري: ۲۷۳/۳

(۲) كشف الباري: ۱/۴۳۵، ۲/۲۰۵

(۳) الأوسط لابن المنذر: ۲/۹۸، رقم الحديث: ۶۲۴، دار طيبة

(۴) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارة، باب من رخص للجنب أن يقرأ من القرآن، رقم الحديث:

۱۰۹۵، تعليق التعليق: ۲/۱۷۱، عمدة القاري: ۳/۲۷۴

تعلیق کا مقصد

اس تعلیق سے بھی امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حائضہ اور جنبی کے لیے قراءت کلام پاک کے جواز کو ثابت کرنا ہے۔ (۱)

جواز قراءت کے سلسلے امام بخاری اور دیگر ائمہ کے مذاہب

امام ترمذی رحمہ اللہ نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما: ”لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئاً من القرآن“۔ یعنی: حائضہ اور جنبی کچھ بھی قرآن نہ پڑھیں، روایت کر کے لکھا ہے کہ ایسے ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی روایت ہے اور یہی عدم جواز کا قول حضرات صحابہ میں سے حضرت عمر، حضرت علی، حضرت جابر رضی اللہ عنہم اور تابعین میں سے حضرت حسن، زہری، ابراہیم نخعی، قتادہ، امام احمد، امام شافعی، اسحاق، سفیان ثوری، ابن المبارک رحمہم اللہ کا ہے۔ ان سب حضرات کے نزدیک بھی حائضہ و جنبی قرآن نہیں پڑھ سکتے، بجز حرف یا جزو آیت وغیرہ کے، البتہ ان کے لیے تسبیح و تہلیل کی اجازت ہے۔ (۲)

امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آیت اور اس کے برابر نہ پڑھے (۳) اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ جنبی تو نہ پڑھے، مگر حائضہ پڑھ سکتی ہے، کیونکہ وہ اگر نہ پڑھے گی، تو قرآن بھول جائے گی، کیونکہ ایام حیض زیادہ ہوتے ہیں اور مدت جنابت کم ہوتی ہے۔ (۴)

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ حالت جنابت اور حیض و نفاس میں تلاوت جائز نہیں، البتہ اگر معلم ہو، تو شاگرد کو ایک ایک کلمہ الگ الگ کر کے بتلا سکتا ہے، یہی حکم معلمہ کے لیے بھی ہے۔ اسی طرح شروع کام میں تسمیہ اور بقصد دعایا ثناء چھوٹی آیت پڑھنے کی بھی اجازت ہے۔ (۵)

البتہ آیت سے کم کی بقصد تلاوت، قراءت میں دو روایتیں ہیں، جس کی تفصیل کتاب الحیض کی ابتدائی

(۱) فتح الباری: ۱/۵۳۷، عمدۃ القاری: ۳/۲۷۴، ۲۷۵

(۲) جامع الترمذی، کتاب الطہارۃ، باب ماجاء فی الجنب والحائض أنهما لا یقرآن القرآن، رقم الحدیث: ۱۳۱

(۳) عمدۃ القاری: ۳/۲۷۴

(۴) بدایۃ المجتہد: ۱/۵۴۲، المغنی لابن قدامة: ۱/۹۶، عمدۃ القاری: ۳/۲۷۴

(۵) رسائل ابن عابدین: ۱۱۱، ۱۱۲

مباحث میں گزر چکی ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب اس مسئلہ میں داؤد ظاہری رحمہ اللہ کے مذہب کے موافق ہے اور وہ یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک حائضہ اور جنبی تلاوت کر سکتے ہیں، یہی مذہب سعید بن المسیب، طبری، ابن المنذر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے۔ (۱)

یہاں امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے اطلاق اور ذکر کردہ آثار سے استدلال کیا ہے، جب کہ حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ کے بقول ان سب سے استدلال کل نظر ہے۔ (۲)

امام بخاری رحمہ اللہ نے سب سے پہلا اثر ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا پیش کیا، جب کہ پیچھے یہ بات گزر چکی ہے کہ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے صرف یہی ایک قول مروی نہیں، بلکہ اس مسئلہ میں ان سے مختلف اقوال مروی ہیں جن کی تفصیل اثر کے تحت مذکور ہے اور ان مختلف اقوال کے پیش نظر ان کا مذہب ائمہ اربعہ کے مذاہب کے موافق بھی ہے۔

شرح نے لکھا ہے کہ جمہور نے امام بخاری رحمہ اللہ کے مسلک پر ان احادیث سے رد کیا ہے، جو حائضہ اور جنبی کے لیے ممانعت قراءت قرآن کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں (۳)، علامہ عینی رحمہ اللہ نے ممانعت سے متعلق درج ذیل احادیث پیش کی ہیں۔

۱- فقال أبو داود..... دخلت على علي رضي الله عنه أنا
ورجلان..... فقال: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيء من
النخلاء فيقرأ بنا القرآن ويأكل معنا اللحم، لا يحجزه عن القرآن شيء ليس
الجنابة". أخرجه الأربعة. (۴)

(۱) فتح الباري: ۱/۵۳۷، عمدة القاري: ۳/۲۷۴، إرشاد الساري: ۱/۵۴۵

(۲) فتح الباري: ۱/۵۳۸، عمدة القاري: ۳/۲۷۵

(۳) عمدة القاري: ۳/۲۷۵

(۴) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الجنب يقرأ القرآن، رقم الحديث: ۲۲۹، سنن الترمذي، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الرجل يقرأ القرآن على كل حال ما لم يكن جنباً، رقم الحديث: ۱۴۶، سنن النسائي، كتاب الطهارة، باب حجب الجنب من قراءة القرآن، رقم الحديث: ۲۶۶، ۲۶۷، سنن ابن ماجه، أبواب التيمم، باب ما جاء في قراءة القرآن على غير طهارة، رقم الحديث: ۵۹۴

یعنی: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت کے بعد تشریف لاتے، تو ہمیں قرآن پڑھاتے، ہمارے ساتھ گوشت کھاتے، اور ان کو قرآن مجید پڑھنے پڑھانے سے سوائے جنابت کے اور کوئی چیز مانع نہیں ہوتی تھی۔

اس حدیث کے زوات میں سے ”عبداللہ بن سلمہ“ سے متعلق امام بخاری رحمہ اللہ نے کلام کیا ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو ذکر کر کے لکھا کہ: ”وإن لم یکن أهل الحديث یثبتونه“ یعنی: اگرچہ اہل حدیث اس کو ثابت نہیں مانتے، اور امام خطابی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ اس حدیث کو ضعیف کہا کرتے تھے اور عبداللہ بن سلمہ کی بھی تضعیف کرتے تھے۔ ابن جوزی رحمہ اللہ نے انہیں ”الضعفاء والمتروکون“ میں ذکر کیا ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس حدیث کو غیر ثابت کہنے کا مدار ”عبداللہ بن سلمہ“ پر ہے۔ (۱)

اس کے جواب میں علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسی حدیث عبداللہ بن سلمہ کو ذکر کر کے اس کو ”حدیث حسن صحیح“ قرار دیا ہے (۲)۔ ابن حبان رحمہ اللہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ نے عبداللہ بن سلمہ کو غیر مطعون کہا ہے (۳)۔ امام عجل رحمہ اللہ نے ان کو ”تابعی ثقة“ کہا ہے، اسی طرح ابن عدی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ مجھے امید ہے کہ عبداللہ بن سلمہ ”لابأس به“ ہیں۔ (۴)

۲- قال الترمذي وابن ماجه..... عن ابن عمر قال: قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم: ”لا يقرأ الحائض ولا الجنب شيئاً من القرآن“۔ (۵)

(۱) عمدة القاري: ۲۷۵/۳

(۲) سنن الترمذي، كتاب الطهارة، باب ماجاء في الرجل يقرأ القرآن على كل حال ما لم یکن جنباً، رقم

الحديث: ۱۴۶، عمدة القاري: ۲۷۵/۳

(۳) عمدة القاري: ۲۷۵/۳

(۴) معرفة الثقات للعجلي: ۳۲/۲، الكامل في الضعفاء لابن عدی: ۱۷۰/۴، رقم الترجمة: ۹۸۹، تهذيب

الكمال: ۵۲/۱۵، عمدة القاري: ۲۷۵/۳

(۵) سنن الترمذي، كتاب الطهارة، باب ماجاء في الجنب والحائض أنهما لا يقرأ القرآن، رقم الحديث:

۱۳۱، سنن ابن ماجه، أبواب التيمم، باب ماجاء في قراءة القرآن على غير طهارة، رقم الحديث: ۵۹۵، ۵۹۶

یعنی: ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
 ”حائضہ اور جنبی قرآن مجید میں سے کچھ نہ پڑھیں“۔ اس حدیث کو ”اسماعیل بن عیاش“
 کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے۔ (۱)

۳۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بھی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کی طرح مروی ہے، لیکن اس روایت
 کو ”محمد بن الفضل“ کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے۔ (۲)

ان دونوں کے جواب میں علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان دونوں حدیثوں کو حدیث علی رضی اللہ عنہ
 سے تقویت مل جاتی ہے۔ (۳)

چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک اس باب میں کوئی حدیث صحت کے درجے کو نہیں پہنچی، اس لیے
 انہوں نے حائضہ اور جنبی کے لیے جواز قراءت کا قول اختیار کیا اور اس پر ان احادیث سے استدلال کیا جو امام
 بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک صحت کے درجے کو پہنچتی ہیں۔ (۴)

دوسرے اثر کے تحت علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول سے
 حضرات حنفیہ رحمہم اللہ کے مسلک پر اعتراض ہوتا ہے، کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما جنبی کے لیے قراءت قرآن
 کریم کو جائز کہتے ہیں، لیکن اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما قراءت کی اجازت
 دینا آیت سے کم کے ساتھ مختص ہو، جیسا کہ حضرات حنفیہ بھی امام طحاوی رحمہ اللہ کے قول کے موافق ”مسادون
 الایۃ“ کی قراءت کو جائز کہتے ہیں۔ (۵)

شیخ الحدیث ذکر یا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جواب امام بخاری رحمہ اللہ کے ذکر کردہ اثر کے الفاظ کی
 حد تک تو درست ہے، لیکن شراح نے جو اس اثر کو ابن المذہب رحمہ اللہ کے حوالے سے موصولاً ذکر کیا ہے، اس اثر
 موصول کے اعتبار سے یہ جواب، یاتاً ویل نہیں چل سکتی، کیونکہ اس اثر موصول میں ”ورد“ کے الفاظ ہیں اور کوئی

(۱) عمدة القاري: ۲۷۵/۳

(۲) سنن الدارقطني، کتاب الجنائز، باب تخفيف الصلاة، رقم الحديث: ۱۸۷۹، حلية الأولياء: ۲۲/۴،

عمدة القاري: ۲۷۵/۳

(۳) عمدة القاري: ۲۷۵/۳

(۴) حوالہ بالا

(۵) لامع الدراري ومعه الكنز المتواري: ۲۶۲/۳

بھی ورد، یا وظیفہ یقیناً آیت سے کم نہیں ہوتا، لہٰذا یہ کہ اس موصول اثر کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ”ورد“ سے مراد قراءت کے علاوہ دیگر اذکار ہیں۔ (۱)

نیز فرماتے ہیں کہ اس کلام کے مطابق امام بخاری رحمہ اللہ کا بیان کردہ اثر اور ابن المنذر رحمہ اللہ کا ذکر کردہ اثر، دونوں ایک نہیں ہوں گے اور یوں علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی امام بخاری رحمہ اللہ کے اثر مذکور میں تاویل اور توجیہ درست بیٹھے گی۔ (۲)

تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ وہی مناسبت ہے، جو گذشتہ تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت تھی۔

(۳-و کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کل أحيانه)
”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت اللہ کا ذکر کیا کرتے تھے۔“

تخریج

اس تعلیق کو امام مسلم، امام ابوداؤد اور امام ترمذی رحمہم اللہ نے ”أبو کریب محمد بن العلاء عن یحییٰ بن أبی زائدة عن أبیه، عن خالد بن سلمة، عن البهي، عن عروة، عن عائشة“ کے طریق سے موصولاً ذکر کیا ہے۔ (۳)

مذکورہ تعلیق کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد مذکورہ تعلیق اور اسی طرح اس باب کے تحت ذکر کئے گئے دیگر آثار سے جنہی

(۱) الكنز المتواری: ۲۶۳/۳

(۲) حوالہ بالا

(۳) صحیح مسلم، کتاب الطہارۃ، باب ذکر اللہ تعالیٰ فی حال الجنابة وغیرہا، رقم الحدیث: ۸۲۶، وسنن أبی داود، کتاب الطہارۃ، باب فی الرجل یذکر اللہ تعالیٰ علی غیر طہر، رقم الحدیث: ۱۸، وجامع الترمذی، کتاب الدعوات، باب ماجاء أن دعوة المسلم مستجابة، رقم الحدیث: ۳۳۸۴

اور حائضہ کے لیے جوازِ قراءت کے مسئلے پر استدلال کرنا ہے اور طریق استدلال یہ ہے کہ جب حدیث سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت اللہ کا ذکر فرمایا کرتے تھے، تو اس سے معلوم ہوا کہ جنابت کی حالت میں بھی اللہ تعالیٰ کا ذکر ترک نہیں کرتے ہوں گے، کیونکہ ”جمع احیان“ میں جنابت کی حالت بھی داخل ہے اور پھر چونکہ جنبی اور حائضہ دونوں کے احکام میں کوئی خاص فرق نہیں، اس لیے یہی حکم (جواز ذکر) حائضہ کے لیے بھی ہوگا اور ذکر اپنے عموم کی وجہ سے تلاوت وغیر تلاوت دونوں کو شامل ہے۔ (۱) اس کا جواب یہ ہے کہ ذکر سے مراد غیر قرآن ہے، کیونکہ حائضہ کے لیے اور جنبی کے لیے ممانعتِ قراءت احادیث مرفوعہ سے ثابت ہے، لہذا عموم ذکر سے استدلال درست نہیں۔ (۲)

(۴-وقالت أم عطية: كنا نؤمر أن يخرج الحيض فيكبرن بتكبيرهم ويدعون) ”ام عطیہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: ہمیں حکم ہوتا تھا کہ (ہم) حائضہ عورتیں بھی (عید کے دن) باہر نکلیں، پس (حائضہ عورتیں بھی) مردوں کے ساتھ تکبیر کہتیں اور دعا کرتیں۔“

ام عطیہ

یہ صحابیہ نسبیہ بنت کعب انصاریہ رضی اللہ عنہا ہیں، یہ اپنی کنیت ”ام عطیہ“ سے مشہور ہیں۔ ان کے حالات ”کتاب الوضوء، باب التیمن فی الوضوء والغسل“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

تخریج

اس تعلیق کو امام بخاری رحمہ اللہ نے ”کتاب العیدین، باب التکبیر آیام منیٰ وإذا غدا إلى عرفة“ کے تحت ”عن عمر بن حفص عن أبيه عن عاصم عن حفصة بنت سيرين عن أم عطية“ کے طریق سے موصولاً ذکر کیا ہے۔ (۳)

(۱) لامع الدراري: ۲۶۳/۳

(۲) أنوار الباري: ۴۱۶/۱۰

(۳) صحيح البخاري، كتاب العیدین، باب التکبیر آیام منیٰ وإذا غدا إلى عرفة، رقم الحديث: ۹۷۱

مذکورہ تعلیق کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس تعلیق سے وہی ہے جو پیچھے گزر چکا ہے، یعنی: ”جوازِ قراءت للحنّاض والجب“ پر استدلال کرنا، اور طریق استدلال بھی وہی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک تلاوت وغیر تلاوت میں ذکر ہونے میں کوئی فرق نہیں، لہذا جس طرح حائض اور جنبی کے لیے غیر تلاوت یعنی: اذکار وغیرہ جائز ہیں، تو تلاوت بھی جائز ہے، کیونکہ ذکر سب کو شامل ہے۔

اس کا جواب بھی وہی ہے کہ عموم ذکر سے استدلال درست نہیں، باقی تکبیر و دعا جمہور حضرات کے نزدیک بھی حائضہ اور جنبی کے لیے ممنوع نہیں۔ (۱)

(قولہ: ویدعون)

اکثر روایات نے یہ صیغہ اس طرح نقل کیا، اور کشمینی کی روایت میں ”ویدعین“ ہے۔ (۲)

تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس تعلیق کو بھی ترجمۃ الباب کے ساتھ وہی مناسبت حاصل ہے، جو گذشتہ دونوں تعلیقوں کی ترجمۃ الباب کے ساتھ ہے۔

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : أَخْبَرَنِي أَبُو سُفْيَانَ : أَنَّ هِرْقَلَ : دَعَا بِكِتَابِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَرَأَهُ فَإِذَا فِيهِ : (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، وَ : «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ» . آيَةً) . [د : ۷]

”ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ ان سے ابوسفیان نے بیان کیا کہ ہرقل نے

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مکتوب گرامی کو طلب کیا اور اسے پڑھا، اس میں لکھا تھا کہ

”شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان اور نہایت رحم والا ہے، اور اے اہل

کتاب! ایک ایسے کلمہ کی طرف آؤ، جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے۔“

(۱) أنوار الباری: ۱۰/۴۱۷

(۲) فتح الباری: ۱/۵۳۷

ابن عباس

یہ حضرت عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا زاد بھائی ہیں۔

ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی چوتھی حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”کتاب الایمان، باب کفران العشیر، و کفر دون کفر“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

تخریج

ابن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث ابوسفیان رضی اللہ عنہ کی اُس طویل حدیث کا ٹکڑا ہے، جسے ابوسفیان رضی اللہ عنہ نے بادشاہ ہرقل کے قصہ میں روایت کیا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس ٹکڑے (قطعہ) کو ”بدء الوحي“ کے علاوہ ”کتاب الجہاد“ اور ”کتاب التفسیر“ میں بھی مختصر اور طویل دونوں انداز اور پیرایوں میں ”زہری عن عبید اللہ بن عبد اللہ عن ابن عباس“ کے طریق سے موصولاً ذکر کیا ہے۔ (۲)

مذکور تعلیق کا مقصد

اس تعلیق سے امام بخاری رحمہ اللہ کا اپنے مقصد کے لیے استدلال اس طرح سے ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا مکتوب گرامی کفار روم کی طرف بھیجا تھا اور اس مکتوب میں دو چند آیات قرآنیہ بھی تھیں اور یہ بات معلوم ہے کہ کفار سارے کے سارے ناپاک اور جنبی ہوتے ہیں اور پھر اس مکتوب کو انہوں نے چھوا، پکڑا اور پڑھا بھی، لہذا یہ سب جنبی کے لیے جواز قراءت پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کفار کی طرف اپنا مکتوب روانہ کرنا ان کے لیے اس مکتوب کے چھونے اور پڑھنے کو جائز قرار دینا ہے۔ (۳)

اس کے جواب میں حضرات جمہور فرماتے ہیں کہ وہ مکتوب ان دو آیات قرآنیہ کے علاوہ اور بہت سی

(۱) کشف الباری: ۱/۴۳۵، ۲/۲۰۵

(۲) صحیح البخاری، کتاب بدء الوحي، رقم الحدیث: ۷، و کتاب الجہاد، باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم إلى الإسلام والنبوة الخ، رقم الحدیث: ۲۹۴۱، و کتاب التفسیر، باب: ﴿قل يا اهل الكتاب تعالوا الى

کلمة سواء﴾ الآية، رقم الحدیث: ۴۵۵۳

(۳) فتح الباری: ۱/۵۳۷، عمدة القاری: ۳/۲۷۴

چیزوں پر بھی مشتمل تھا، گویا یہ ایک ایسا مکتوب تھا، جیسا کہ فقہ یا تفسیر کی کتاب میں چند آیات لکھ دی جائیں اور ایسی کسی بھی کتاب کو چھونے اور پڑھنے سے حضرات جمہور رحمہم اللہ منع نہیں کرتے۔ نیز امام احمد رحمہ اللہ نے صراحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ تبلیغ کی مصلحت کے پیش نظر ایک دو آیتوں کے لکھنے کی گنجائش ہے، اور بہت سے حضرات شوافع بھی یہی فرماتے ہیں۔ (۱)

بعض حضرات نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ اس قصہ ہر قل میں جنبی کے لیے جواز قراءت پر کوئی دلیل نہیں، اس لیے کہ جنبی کے لیے ممانعت قراءت تب ہے، جب تلاوت کا قصد و ارادہ بھی ہو اور جو مکتوب پڑھا جا رہا ہو، اس سے معلوم بھی ہوتا ہو کہ واقعی قرآن پڑھا جا رہا ہے۔ باقی اگر کوئی ایسا مکتوب پڑھتا ہے جس کے بارے میں علم ہی نہیں کہ یہ قرآن میں سے ہے یا نہیں، تو اس سے ممانعت کا حکم نہیں اور یہی حال کافر کا بھی ہے۔ (۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ساری تفصیل تو اس وقت ہے جب اس مکتوب میں لکھی آیت کا قرآن ہونا ثابت ہو، کیونکہ پہلے حدیث ہر قل کے تحت اس امر میں اختلاف گزر چکا ہے کہ آیت مذکورہ مکتوب ہر قل سے پہلے نازل ہوئی، یا بعد میں نازل ہوئی۔ نیز ”در مختار“ میں ہے کہ نصرانی کو مس قرآن (قرآن کریم کو چھونے) سے روکیں گے، البتہ امام محمد رحمہ اللہ نے غسل کے بعد اس کی اجازت دی ہے اور ہدایت کی امید پر کافر کو قرآن مجید و فقہ کی تعلیم بھی دے سکتے ہیں۔ (۳)

تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس تعلیق کو بھی ترجمۃ الباب کے ساتھ وہی مناسبت حاصل ہے، جو گذشتہ تینوں تعلیقوں کی ترجمۃ الباب کے ساتھ ہے۔

وَقَالَ عَطَاءٌ ، عَنْ جَابِرٍ : حَاضَتْ عَائِشَةُ فَسَكَّتِ الْمَنَاسِكَ ، غَيْرَ الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ ، وَلَا نُصَلِّي . [ر : ۶۸۰۳]

(۱) فتح الباری: ۵۳۷/۱، الكنز المتواری: ۲۶۴/۳

(۲) فتح الباری: ۵۳۸/۱، الكنز المتواری: ۲۶۴/۳

(۳) الكنز المتواری: ۲۶۴/۳، الدر المختار، کتاب الطہارۃ: ۳۲۱/۱، دار عالم الکتاب

”عطاء رحمہ اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو (حج میں) حیض آگیا، تو آپ نے تمام مناسک پورے کئے، سوائے بیت اللہ کے طواف کے، اور نماز بھی نہیں پڑھتی تھیں۔“

تراجم

عطاء

عطاء سے مراد عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب عظة الإمام النساء“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

جابر

یہ جابر بن عبد اللہ الانصاری رضی اللہ عنہ مشہور صحابی ہیں۔

ان کے احوال ”کتاب الوضوء، باب من لم یر الوضوء إلا من المخرجین من القبل والدبر“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

تخریج

اس تعلیق کو امام بخاری رحمہ اللہ نے ”کتاب التمني، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لو استقبلت من أمري ما استدبرت“ میں ”حسن بن عمر عن يزيد عن حبيب عن عطاء“ کے طریق سے موصولاً ذکر کیا ہے۔ (۲)

تعلیق مذکور کا مقصد

پیچھے گزر چکا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد حدیث الباب اور آثار مذکورہ سے حائضہ اور جنبی کے لیے جواز قراءت پر استدلال کرنا ہے اور مذکورہ تعلیق سے وجہ استدلال ”ترجمة الباب کا مقصد“ کے عنوان کے تحت گزر چکا ہے۔

(۱) كشف الباري: ۳۹/۴

(۲) صحيح البخاري، كتاب التمني، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لو استقبلت من أمري ما

استدبرت، رقم الحديث: ۷۲۳۰

تعلیق کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت

اس تعلیق کو بھی ترجمہ الباب کے ساتھ وہی مناسبت ہے، جو گذشتہ چاروں تعلیقات کو حاصل ہے۔

وَقَالَ الْحَكَمُ : إِنِّي لَأَذْبَحُ وَأَنَا جُنُبٌ ، وَقَالَ اللَّهُ : «لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اللَّهُ عَلَيْهِ» .
/الأنعام: ۱۲۱/

”حکم رحمہ اللہ نے فرمایا: میں جنبی ہونے کے باوجود ذبح کروں گا اور اللہ تعالیٰ

نے فرمایا ہے کہ جس ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اسے نہ کھاؤ۔“

الحکم

یہ حکم ابن عتیبہ رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب السمر بالعلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

تخریج

اس اثر کو امام بغوی رحمہ اللہ نے ”الجعديات“ میں ”علي بن الجعد عن شعبة عن الحكم“

کے طریق سے موصولاً ذکر کیا ہے۔ (۲)

مذکورہ تعلیق کا مطلب

حکم بن عتیبہ رحمہ اللہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر کبھی مجھے جنابت کی حالت میں بھی جانور کو ذبح

کرنے کی نوبت آئی، تو میں ضرور ذبح کروں گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ”اس ذبیحہ میں سے نہ کھاؤ جس پر

اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو“ اور جنبی اللہ کا نام لے سکتا ہے، اس لیے اگر جنابت کی حالت میں بھی ذبح کرنے کی نوبت

آئی، تو میں ضرور ذبح کروں گا۔

مذکورہ تعلیق کا مقصد

اس اثر سے بھی امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد جنبی اور حائضہ کے لیے جواز قراءت پر استدلال کرنا ہے

(۱) کشف الباری: ۴/۱۶۶

(۲) فتح الباری: ۱/۵۳۸، عمدة القاری: ۳/۲۷۵

اور طریق استدلال اس طرح ہے کہ اثر میں ذکر کردہ آیت کریمہ کا مقتضی ہے کہ فعل ذبح کے لیے شرعاً ذکر اللہ مستلزم ہے، اور حکم رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ اگر کبھی جنبی ہونے کی حالت میں ذبح کرنے کی نوبت آگئی، تو بھی میں ذبح کروں گا، اس سے معلوم ہوا کہ جنبی کے لیے ذکر اللہ جائز ہے، اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جنبی کے لیے تلاوت بھی جائز ہے، کیونکہ ذکر عام ہے، تلاوت وغیر تلاوت دونوں کو شامل ہے۔ (۱)

اس سے بھی جواز تلاوت پر استدلال نہیں ہو سکتا، کیونکہ ذبح کے وقت ذکر اللہ ضروری ہے، نا کہ کسی آیت کی تلاوت کرنا اور ذکر اللہ کی اجازت حائضہ و جنبی کے لیے جمہور رحمہم اللہ کے ہاں بھی ہے۔ نیز یہ بات پہلے بھی کئی بار گزر چکی ہے کہ یہاں زیادہ تر استدلال عموم ذکر سے کیا گیا ہے اور عموم ذکر سے استدلال درست نہیں، کیونکہ ذکر واذکار اور تلاوت قرآن مجید، ہر دو کے احکام میں فرق ہے۔ (۲)

واضح رہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے صرف دو آثار (اثر ابراہیم نخعی) اور (اثر ابن عباس) ایسے پیش کئے، جو جواز قراءت قرآن مجید پر کچھ دلیل بن سکتے ہیں اور ان کے جوابات بھی بیان کئے جا چکے ہیں۔ بقیہ آثار میں قراءت قرآن کا ذکر ہی نہیں، اس لیے ان سے جواز قراءت پر استدلال بھی درست نہیں، کیونکہ اس کے برخلاف صریح روایات حائضہ اور جنبی کے حق میں ممانعت قراءت کی موجود ہیں، جو اگرچہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک صحت کو نہیں پہنچیں، لیکن چونکہ روایات زیادہ ہیں اور بعض سے بعض کو تقویت بھی ملتی ہے، اس لیے وہ قابل حجت و استدلال بھی ہیں۔

اس مقام پر حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خود امام بخاری رحمہ اللہ نے ”صلاة الليل“ میں حضرت عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ کے مشہور قصہ کا ایک ٹکڑا ذکر کیا ہے، جو اشعار پر مشتمل ہے (۳) اور جسے امام دارقطنی رحمہ اللہ نے مفصل ذکر کیا ہے (۴)، اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ جنبی قرآن نہیں پڑھ سکتا، وہ تفصیلی روایت درج ذیل ہے:

(۱) فتح الباری: ۵۳۸/۱، عمدة القاری: ۲۷۵/۳

(۲) أنوار الباری: ۴۱۹/۱۰

(۳) رواہ البخاری فی التہجد، باب فضل من تعاز من اللیل، فصلی، رقم الحدیث: ۱۱۵۵

(۴) فیض الباری: ۴۹۲/۱

حدثنا محمد بن مخلد، حدثنا العباس بن محمد الدوري (ح)
وحدثنا إبراهيم بن ديس بن أحمد الحداد، حدثنا محمد بن سليمان
الواسطي، قال: حدثنا أبونعيم عن عكرمة قال: كان ابن رواحة
مضطجعاً إلى جنب امرأته، فقام إلى جارية له في ناحية الحجر، فرأته على
جاريته، فرجعت إلى البيت، فأخذت الشفرة، ثم خرجت وفزع فقام، فلقبها
تحمل الشفرة، فقال: مهيم؟ فقالت: لو أدر كنتك حيث رأيتك لوجأت بين
كتفيك بهذه الشفرة، قال: وأين رأيتني؟ قالت: رأيتك على الجارية، فقال:
ما رأيتني، قال: وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرأ أحدنا
القرآن وهو جنب، قالت: فاقراء، فقال:

أنا رسول الله يلو كتابه كما لاح
مشهور من الفجر ساطع
أتى بالهدى بعد العمى فقلوبنا
به مؤقنات أن ما قال واقع
بييت يجافي جنبه عن فراشه
إذا استقلت بالمشر كين المضاجع

فقالت: آمنت بالله وكذبت البصر، ثم غدا على رسول الله صلى
الله عليه وسلم فأخبره فضحك، حتى بدت نواجذه. (۱)

حضرت عکرمہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ابن رواحہ رضی اللہ عنہ اپنی بیوی کے
ساتھ ایک طرف لیٹے ہوئے تھے کہ پھر وہ اپنی باندی کی طرف چل پڑے، جو کہ حجرہ کے
ایک کونے میں تھی اور اس کے ساتھ جماع کرنے لگے، اتنے میں ان کی بیوی بیدار ہو گئی، تو
انہوں نے اپنے شوہر کو جگہ پر موجود نہ پایا، چنانچہ وہ کھڑی ہو گئیں اور باہر چلی آئیں، تو
انہوں نے اپنے شوہر کو باندی سے جماع کرتے ہوئے پایا، وہ گھر لوٹیں اور چھری لے کر
آئیں، ابن رواحہ گھبرا گئے اور کھڑے ہو گئے، تو انہوں نے اپنی بیوی کو دیکھا کہ وہ چھری

(۱) (رواہ الذارقطنی فی کتاب الطہارة، باب فی النهی للجنب والحائض عن قراءة القرآن: ۲۱۶/۱،

اٹھائے ہوئے ہیں، انہوں نے اپنی بیوی سے کہا: کیا بات ہے؟ بیوی نے جواب دیا کہ اگر میں اب بھی تمہیں اسی حالت میں پالیتی، تو ضرور تمہارے دونوں کندھوں کے درمیان اس چھری کو گھونپ دیتی۔ ابن رواحہ نے پوچھا کہ کہاں دیکھا تم نے مجھے؟ بیوی نے جواب دیا کہ تمہیں باندی سے جماع کرتے ہوئے دیکھا، تو ابن رواحہ نے کہا پھر تم نے مجھے نہیں دیکھا، انہوں نے فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت جنابت میں قرآن پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ بیوی نے کہا: پھر پڑھ کر سناؤ، تو ابن رواحہ نے کہا: آئے ہمارے پاس اللہ کے رسول، جو اللہ کی کتاب کی تلاوت اس وقت کرتے ہیں جب فجر طلوع ہوتی ہے، آپ نے ہمیں گمراہی سے نکال کر صحیح راستہ دکھایا ہے، اس لیے ہمارے دل پورا یقین رکھتے ہیں کہ جو کچھ آپ نے فرمایا ہے، وہ ضرور واقع ہوگا۔ آپ رات بستر سے خود کو الگ کر کے گزارتے ہیں کہ جب مشرکوں سے ان کے بستر بوجھل ہو رہے ہوتے ہیں۔ اس پر بیوی نے کہا: میں اللہ پر ایمان لائی اور اپنی بصارت کی تکذیب کی، پھر ابن رواحہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے اور اپنا واقعہ سنایا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر اس قدر ہنسے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دانت مبارک ظاہر ہو گئے۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ عہد صحابہ میں سب ہی اس امر سے واقف تھے کہ جنبی کے لیے قراءت قرآن ممنوع ہے، چنانچہ عبد اللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ کی بیوی بھی جو قرآن مجید کو غیر قرآن سے ممتاز و جدا نہیں کر سکتی تھیں، اس بات کو جانتی تھیں اور اسی لئے حضرت عبد اللہ بن رواحہ کی بات سے نہ صرف مطمئن ہو گئیں، بلکہ اپنا سارا غصہ ختم کر دیا اور اپنی آنکھوں دیکھے واقعے کو بھی جھٹلا دیا۔ (۱)

تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس تعلیق کی بھی ترجمۃ الباب کے ساتھ وہی مناسبت ہے، جو گزشتہ پانچوں تعلیقات کی ہے۔

۲۹۹ : حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ ، عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ لَا نَذْكُرُ إِلَّا الْحَجَّ ، فَلَمَّا جِئْنَا سَرِفَ ، طَمِئْتُ ، فِدَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ وَأَنَا أَبْكِي ، فَقَالَ : (مَا يُبْكِيكِ) . قُلْتُ : لَوَدِدْتُ أَنَّ اللَّهَ آتَى لَمْ أَحُجَّ أَلْعَامَ . قَالَ : (لَعَلَّكَ تُفْسِتِ) . قُلْتُ : نَعَمْ ، قَالَ : (فَإِنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ ، فَافْعَلِي مَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ ، غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْهُرِي) .

[ر : ۲۹۰]

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے، ہمارا ارادہ سوائے حج کے اور کچھ نہ تھا، جب ہم مقام سرف میں آئے، تو مجھے حیض آگیا، میرے پاس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آئے، تو میں رو رہی تھی، آپ نے پوچھا کہ کیوں رو رہی ہو؟ میں نے کہا، کاش! میں اس سال حج کا ارادہ ہی نہ کرتی، آپ نے فرمایا: شاید تمہیں حیض آگیا ہے۔ میں نے کہا: جی ہاں! آپ نے فرمایا: یہ چیز تو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کے لیے لکھ دی ہے، اس لیے تم جب تک پاک نہ ہو جاؤ، طواف بیت اللہ کے علاوہ تمام اعمال حاجیوں کی طرح انجام دو۔“

تراجم رجال

أبو نعیم

یہ ابو نعیم فضل بن دکین رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب فضل من استبرأ لدينه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

عبدالعزیز بن أبي سلمة

یہ مشہور فقیہ و محدث عبدالعزیز بن عبد اللہ بن ابی سلمہ الماشون رحمہ اللہ ہیں۔

(☆) قوله: ”عائشة“: الحديث، مر تخريجه في باب الأمر بالنفساء إذا نفسن، تحت رقم الحديث: ۲۹۴

(۱) كشف الباري: ۶۶۹/۲

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب السؤال والفتيا عند رمي الجمار“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

عبدالرحمن بن قاسم

یہ عبدالرحمن بن القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق (رضی اللہ عنہ) ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الغسل، باب هل يدخل الجنب يده في الإناء قبل أن يغسلها الخ“

کے تحت گزر چکے ہیں۔

قاسم بن محمد

یہ قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق (رحمہ اللہ) ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الغسل، باب من بدأ بالحلاب أو الطيب عند الغسل“ کے تحت گزر

چکے ہیں۔

عائشة

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ میں دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

شرح حدیث

اس حدیث سے متعلقہ تمام ابحاث ”باب الأمر بالنفساء إذا نفسن“ کے تحت گزر چکی ہیں۔

حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت وہی ہے جو گزشتہ تعلیقات کی ہے۔

۸ — باب: الاستحاضة.

ما قبل سے ربط

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”باب الاستحاضة“ کی باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں ہی

(دم حیض اور دم استحاضہ) عورتوں کے احکام میں سے ہیں (۳)، چنانچہ اس باب سے پہلے امام بخاری رحمہ اللہ نے

(۱) کشف الباري: ۵۱۸/۴

(۲) کشف الباري: ۲۹۱/۱

(۳) عمدة القاري: ۲۷۶/۳

عورتوں کے لیے حیض کے مختلف احکام بیان کئے اور اب عورتوں کے لیے دم استحاضہ کا حکم بیان فرما رہے ہیں۔
ایک دوسری مناسبت یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ چونکہ دم حیض و دم استحاضہ میں فرق کرنا نہایت دشوار ہے (۱)، اور اسی وجہ سے صحابیات کو بھی اشتباہ ہوتا تھا، اس لیے اب امام بخاری رحمہ اللہ ”باب الاستحاضہ“ لا کر اس اشتباہ کو رفع کرنا چاہتے ہیں۔ (۲)

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے حضرت (یعنی: خلیل احمد سہارنپوری) نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ میں نے چالیس سال تک بخاری شریف پڑھائی، لیکن یہ باب نہیں سمجھا، خیال تھا کہ ”بذل“ لکھوانے کے وقت سمجھ میں آجائے گا، مگر پھر بھی اب تک نہیں سمجھ سکا۔ (۳)

مطلب اس بات کا یہ ہے کہ مستحاضہ عورتیں جن کا ذکر ابواب استحاضہ کی مختلف روایات میں آتا ہے، ان میں اس قدر اختلاف ہے کہ کوئی تعین نہیں ہو سکتی کہ ہم ایک کے متعلق کوئی حکم معتادہ یا متمیزہ ہونے کا لگا دیں اور جس نے اس کے خلاف لکھا ہو، اس کی تردید کر دیں۔ اس باب پر جس قدر رسط و تفصیل سے کلام امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے، اور کسی نے نہیں کیا۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے صرف ایک ہی باب کو ذکر فرمایا ہے اور مسئلہ بتا دیا کہ استحاضہ کا حکم یہ ہے کہ جب مدت حیض ختم ہو جائے، تو ایک مرتبہ غسل کر لو، بس یہی کافی ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے استحاضہ کو تفصیل سے بیان نہیں فرمایا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس باب میں جو احادیث ہیں، ان میں تعارض ہے، یا پھر وہ احادیث اور روایات احکامات نہیں، علاجات ہیں، اور یا پھر چونکہ وہ احادیث انواع مختلفہ پر محمول ہیں، اس لیے تعرض نہیں فرمایا۔ (۴)

ترجمۃ الباب کا مقصد

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس ترجمۃ الباب

(۱) فیض الباری: ۱/۴۹۴

(۲) أنوار الباری: ۱۰/۴۲۲

(۳) الكنز المتواری: ۳/۲۶۵، تقریر بخاری: ۲/۳۰۹

(۴) الكنز المتواری: ۳/۲۶۵، تقریر بخاری: ۲/۳۰۹

سے استحضار کا حکم بیان کرتا ہے۔ (۱)

تفصیل اس کی یہ ہے کہ باب استحضار کے سلسلے میں بکثرت احادیث وارد ہوئی ہیں، جن سے بہت سے مختلف احکام ثابت ہوتے ہیں، ان احادیث کو امام ابو داؤد اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے تفصیل سے ذکر کیا ہے، امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے تو ہر حکم کے لیے ایک مستقل باب و ترجمہ قائم کیا ہے، جیسے: الغسل لكل صلاة، الجمع بين الصلاتين، الغسل مرة عند انقضاء الحيض، الغسل كل يوم مرة، الغسل عند الطهر خاصة، وغيره وغيره۔ ان احکام مختلفہ میں سے ہر حکم کو کسی نہ کسی امام نے اختیار کیا ہے، اور اس سلسلے میں جمہور فقہاء اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ حیض کے اختتام پر ایک مرتبہ غسل کرنا واجب ہے، قطع نظر اس سے کہ ائمہ اربعہ کا انقضاء حیض و اختتام حیض کے مسئلے میں اختلاف ہے کہ آیا انقضاء حیض کے حکم کا مدار عادت پر ہوگا یا تمیز پر۔

اور امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب کے تحت جو حدیث ذکر کی ہے، وہ بھی مذہب جمہور ہی کی مؤید ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں امام بخاری جمہور رحمہم اللہ کے ساتھ ہیں اور ان کے مذہب کی تائید کر رہے ہیں۔ (۲)

مقصد ترجمۃ الباب سے متعلق ایک اشکال

اس پر یہ اشکال نہ ہو کہ حدیث الباب میں تو غسل کا ذکر ہی نہیں؟

اشکال کا جواب

اس لیے کہ عنقریب ”باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض“ کے تحت بعینہ اسی روایت کا ذکر ہے اور اس میں غسل کی تصریح ہے، چنانچہ روایت کے آخر میں ہے: ”ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي و صلي“ اور یہ امام بخاری رحمہ اللہ کا تراجم کے حوالے سے صنیع ہے کہ وہ کبھی ترجمہ کے تحت ایسی حدیث ذکر کر دیتے ہیں، جو ترجمۃ الباب پر بالکل دلالت نہیں کرتی، مگر اس صنیع سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصود اس روایت و حدیث سے دیگر طرق کی طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے، جن کے ساتھ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اپنی صحیح میں دیگر مواضع میں بھی ذکر کیا ہوتا ہے، اور وہ حدیث ان دیگر طرق کے

(۱) لامع الدراري: ۲۶۶/۳

(۲) الكنز المتواري: ۲۶۶/۳

اعتبار سے صراحت کے ساتھ ترجمۃ الباب پر دلالت کرتی ہے، لہذا یہ ترجمہ شیخ الہند رحمہ اللہ کے ذکر کردہ اصول تراجم میں سے گیارہویں اصل سے متعلق ہے۔ (۱)

مقصد ترجمہ سے متعلق دوسرا قول

دوسرا قول یہ بھی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ترجمۃ الباب سے ایک مشہور اختلافی مسئلہ کی طرف اشارہ کرنا ہے، جو خاص طور پر حنفیہ اور مالکیہ کے درمیان زیادہ مختلف فیہ ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ انقضاء حیض کا مدار عادت پر ہوگا یا تمیز الوان پر، حنفیہ عادت کو معتبر ٹھہراتے ہیں اور مالکیہ اس کے برعکس صرف تمیز الوان کو معتبر ٹھہراتے ہیں۔ امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ دونوں کا اعتبار کرتے ہیں، عادت کو معتادہ محضہ کے حق میں اور تمیز کو متمیزہ محضہ کے حق میں، اگر دونوں میں اشتباہ ہو، تو امام شافعی رحمہ اللہ تمیز الوان کو اور امام احمد رحمہ اللہ عادت کو ترجیح دیتے ہیں۔ (۲)

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس ترجمہ سے اسی اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا اور روایت باب سے فریقین کے دلائل کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، لیکن کوئی فیصلہ نہیں فرمایا، چنانچہ ”إذا أقبلت الحيضة“ سے تمیز الوان کی طرف اشارہ کیا، کیونکہ اقبال وادبار مالکیہ وغیرہ کے ہاں تمیز الوان کے لیے مصطلح ہیں، اور ”ذهب قدرها“ سے عادت کی طرف اشارہ کیا، جیسا کہ یہ الفاظ خود عادت پر صریح دلالت کرتے ہیں۔ (۳)

نیز اس قول کے مطابق ترجمہ مذکورہ شیخ الہند رحمہ اللہ کے اصول تراجم میں سے چوتھی اصل سے متعلق ہے۔ (۴)

(۱) الكنز المتواری: ۲۶۶/۳

(۲) حوالہ بالا

(۳) الكنز المتواری: ۲۶۷/۳

(۴) الكنز المتواری: ۲۶۷/۳

والأصل الرابع أنه قد يترجم بمسئلة اختلفت فيها الأحاديث، فيأتي بتلك الأحاديث على اختلافها ليقرب إلى الفقيه من بعده أمرها، مثاله: ((باب خروج النساء إلى البراز)) جمع فيه حديثين مختلفين. انتهى.

قلت: هذا أصل مطرد معروف عند الشراح، يعبرون عنه بأن الروايات التي لا يترجح إحداها على الأخرى =

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی رائے

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حیض واستحاضہ کے احکام مختلف ہیں، پس استحاضہ ایک عذر ہے جس میں مستحاضہ نماز بھی پڑھے گی، روزہ بھی رکھے گی اور اس میں مباشرت کی بھی ممانعت نہیں۔ (۱)

۳۰۰ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَ قَالَ : أَخْبَرَنَا مَالِكٌ ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ : قَالَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنِّي لَا أَطْهَرُ ، أَفَادْعُ الصَّلَاةَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِالْحَيْضَةِ ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَانْزُكِي الصَّلَاةَ ، فَإِذَا ذَهَبَ قَدْرُهَا ، فَاغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ وَصَلِّي) . [ر : ۲۲۶]

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ حضرت فاطمہ بنت حبیش رضی اللہ عنہا

نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ اے اللہ کے رسول! میں تو پاک ہی نہیں ہوتی، تو کیا میں نماز بالکل چھوڑ دوں؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ رگ کا خون ہے، حیض کا نہیں، اس لیے جب حیض کے دن (جن میں کبھی پہلے تمہیں عادت حیض آیا کرتا تھا) آئیں، تو نماز چھوڑ دو اور جب (اندازہ کے مطابق) وہ ایام گزر جائیں، تو خون کو دھو لو اور نماز پڑھو۔“

تراجم رجال

عبد اللہ بن یوسف

یہ مشہور امام محدث ابو محمد عبد اللہ بن یوسف تنیسی کلاعی دمشقی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات ”کتاب العلم، باب: لیبلغ العلم الشاهد الغائب“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

= عند المصنف، لا یجزم بالحکم فی الترجمة الخ (الکنز المتواری: ۳۵۳/۱)

(۱) فضل الباری: ۴۷۵/۲

(۲) قولہ: ”عائشہ“: الحدیث، مرّ تخريجہ فی کتاب الوضوء، باب غسل الدم، رقم الحدیث: ۲۲۸

(۲) کشف الباری: ۱۱۳/۴

مالک

یہ امام دارالہجرہ مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر بن عمرو الاسلمی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الایمان، باب: من الدین الفرار من الفتن“ کے تحت گزر چکے
ہیں۔ (۱)

ہشام بن عروہ

یہ ہشام بن عروہ بن الزبیر بن العوام قرشی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الایمان، باب: أحب الدین إلى الله أدومہ“ کے تحت گزر چکے
ہیں۔ (۲)

عروہ

یہ مشہور تابعی حضرت عروہ بن الزبیر بن العوام بن خویلد بن اسد قرشی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الایمان، باب: أحب الدین إلى الله أدومہ“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

عائشہ

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ بنت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہا ہیں۔
ان کے حالات ”بدء الوحی“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

شرح حدیث

(قولہا: لا أطهر)

حضرت فاطمہ بنت حبیش رضی اللہ عنہا جانتی تھیں کہ حیض نماز اور روزے سے مانع ہے، جیسا کہ امام ابو

(۱) کشف الباری: ۸۰/۲

(۲) کشف الباری: ۴۳۲/۲

(۳) کشف الباری: ۴۳۶/۲

(۴) کشف الباری: ۲۹۱/۱

داؤد رحمہ اللہ وغیرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اس روایت میں ہے: ”إني امرأة أستحاض حيضة كثيرة شديدة، فماترى فيها قد منعتني الصلاة والصوم“ الخ یعنی: میں ایک ایسی عورت ہوں جسے شدت اور زیادتی کے ساتھ خون آتا ہے، تو ایسی صورت میں میرے لئے کیا حکم ہے؟ جبکہ اس خون نے مجھے نماز اور روزہ سے روک رکھا ہے۔ (۱)

لیکن خون کے تسلسل کی وجہ سے حضرت فاطمہ بنت حبیش رضی اللہ عنہا پر یہ امر مشتبہ ہو گیا تھا کہ حیض کا حکم ختم ہو گیا ہے یا پھر وہ بھی خون کے تسلسل کی وجہ سے باقی ہے؟ کیونکہ ان کا گمان یہ تھا کہ حیض سے پاکی و طہارت، دم حیض کے منقطع ہونے سے حاصل ہوتی ہے، اسی لئے انہوں نے خون کے تسلسل کے ساتھ آنے کو عدم طہارت سے تعبیر کرتے ہوئے فرمایا: لا أطهر، اور پھر اسی اشتباہ کو دور کرنے کے لیے استفسار کیا کہ حضور! کیا ایسی حالت میں نماز چھوڑ دوں؟ (۲)

(عرق)

یہ لفظ عین کے کسرہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور یہاں اس لفظ سے اس رگ کی طرف اشارہ مقصود ہے جسے ”عازل“ کہتے ہیں۔ (۳)

(ولیس بالحیضة)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ اس حدیث میں دونوں جگہ حاء کے فتح کے ساتھ ہے، امام خطابی رحمہ اللہ نے اکثر، بلکہ سب ہی محدثین رحمہم اللہ سے اسی طرح نقل کیا ہے (۴)۔ امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بفتح الحاء ہی متعین ہے، کیونکہ یہ مراد رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ قریب ہے، اس لیے کہ مقصود اثبات استحاضہ اور نفی حیض ہے، اور یہ مقصود ”حاء“ کے فتح کے ساتھ ہی حاصل ہوتا ہے۔ (۵)

(۱) فتح الباری: ۵۳۱/۱، إرشاد الساری: ۵۴۸/۱، معارف السنن: ۴۷۷/۱

(۲) فتح الباری: ۵۳۱/۱، إرشاد الساری: ۵۴۷/۱، معارف السنن: ۴۷۷/۱

(۳) شرح الکرمانی: ۱۷۴/۳

(۴) فتح الباری: ۵۳۹/۱

(۵) فتح الباری: ۵۳۹/۱، شرح الکرمانی: ۱۷۴/۳

نیز بکسر الحاء بھی پڑھ سکتے ہیں، اگر مراد مقصود حالت حیض کی نفی ہو (۱)۔ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ مستحاضہ کا حکم تمام احکام میں پاک عورتوں جیسا ہے، سوائے ان احکام کے جو کسی دلیل کے تحت مستثنیٰ ہوں۔ (۲)

(قوله: فاغسلي عنك الدم وصلي)

اُمی: بعد الاغتسال، مراد یہ ہے کہ جب ایام حیض گزر جائیں، تو خون دھولو اور پھر غسل کے بعد نماز پڑھو۔

اگرچہ اس روایت میں ”اغتسال“ کی تصریح نہیں، لیکن آئندہ چل کر ”باب إذا حاضت فی شہر ثلاث حیض“ میں اسی حدیث میں ”اغتسال“ کی تصریح بھی ہے، مگر اس روایت میں غسل دم کی تصریح نہیں، چنانچہ اس روایت میں ہے: ”ثم اغتسلي وصلي“۔ روایت مذکورہ اور آئندہ آنے والی روایت دونوں ہی اصحاب ہشام سے مروی ہیں، کیونکہ مالک بن انس اور ابواسامہ دونوں ہشام بن عروہ رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں۔ (۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف مذکور (یعنی: بعض روایات میں ”اغتسال“ کا ذکر اور ”غسل دم“ کا عدم ذکر اور بعض روایات میں اس کے برعکس ہونا) ہشام بن عروہ رحمہ اللہ کے اصحاب کے درمیان ہوا ہے، اور سب ہی ثقہ روایات ہیں اور صحیحین میں ان کی روایات موجود ہیں، لہذا اس لفظی اختلاف کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ہر ایک راوی نے اپنے اپنے اعتبار سے غیر واضح امر کو ذکر کرنے پر اکتفا کیا ہے، چنانچہ بعض روایات نے ”غسل دم“ ذکر کرنے پر اکتفاء کیا اور بعض نے ”اغتسال“ کو ذکر کرنے پر اکتفاء کیا۔ (۴)

حیض اور استحاضہ میں فرق و تمیز کی صورتیں اور ان میں ائمہ کا اختلاف

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ حیض و استحاضہ میں فرق و تمیز کی دو ہی صورتیں ہیں، الوان (رنگ) سے، یا ایام عادت سے۔

(۱) فتح الباری: ۵۳۱/۱، دارالسلام

(۲) شرح الکرمانی: ۱۷۴/۳

(۳) فتح الباری: ۵۳۱/۱

(۴) حوالہ بالا

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ ایام عادت کو اور حضرات مالکیہ رحمہم اللہ الوان کو معتبر ٹھہراتے ہیں، اور حنابلہ و شوافع رحمہم اللہ دونوں کا اعتبار کرتے ہیں، اور اگر دونوں میں اشتباہ ہو، تو امام شافعی رحمہ اللہ تمیز الوان اور امام احمد رحمہ اللہ ایام عادت کا اعتبار کرتے ہیں۔

یہاں روایت میں ”إذا أقبلت الخبضة“ کے الفاظ ہیں، ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے نزدیک اقبال کے معنی ہیں: ”جب خون کالا آنے لگے“ اور ادبار کے معنی ہیں: ”جب کالا خون ختم ہو جائے“ تو یہ اقبال و ادبار محدثین کی دو اصطلاحیں ہیں اور اسی سے ائمہ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں۔ حضرات حنفیہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جو اقبال و ادبار کے معنی بیان کئے گئے ہیں، یہ حدیث سے ثابت نہیں، بلکہ خود ساختہ ہیں، لہذا یہ ہم پر حجت نہیں، اور ہمارے نزدیک اقبال کے معنی: ”آگے کی طرف آنا“ اور ادبار کے معنی: ”پچھے کی طرف جانا“ ہے، لہذا اقبال کے معنی ہوئے: ”حیض کا آنا عادت کے ساتھ“ اور ادبار کے معنی: ”حیض کا چلا جانا عادت کے ساتھ“ ہوئے، اسی وجہ سے ہمارے نزدیک تمیز الوان کا اعتبار نہیں اور ہماری دلیل یہی حدیث ہے، کہ یہاں ”أقبلت“ کے معنی وہی ہیں جو ہم نے بیان کئے، کیونکہ اس کا مقابل ”أدبرت“ نہیں آ رہا، بلکہ ”إذا ذهب قدرها“ ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ادبار کے معنی ہیں: ”حیض کا وقت سے ختم ہونا“ لہذا اس سے تمیز الوان پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ (۱)

بہر حال قطع نظر اس سے کہ حیض اور استحاضہ کے درمیان فرق الوان کے ذریعہ ہوگا یا عادت کے ذریعہ، ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کا اس پر اتفاق ہے کہ انقطاع حیض کے بعد صرف ایک مرتبہ غسل واجب ہوگا، پھر اگر حیض کے بعد استحاضہ کی شکل ہو، تو احناف رحمہم اللہ کے نزدیک ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرنا ضروری ہوگا اور دوسری نماز کا وقت آنے سے پہلے پہلے اندرون وقت، وقتی فرائض کے علاوہ اور فرائض و نوافل بھی ادا کئے جاسکتے ہیں اور جب دوسری نماز کا وقت آئے گا، تو اس کے لیے الگ وضو کرنا ہوگا، یہی امام احمد رحمہم اللہ کا بھی مذہب ہے۔ (۲)

شوافع رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ ہر نماز کے لیے وضو کرے گی، اور ایک وضو سے ایک ہی فرض ادا کیا جاسکے گا، جس کے ساتھ جب نوافل بھی درست ہیں، گویا شوافع کے ہاں ہر نماز کے لیے وضو ضروری ہے اور

(۱) الكنز المتواری: ۲۶۷/۳

(۲) فتح الباری: ۵۳۱/۱، معارف السنن: ۴۸۱/۱، فضل الباری: ۴۷۵/۲، إرشاد الساری: ۵۴۷/۱

احناف وحنابلہ کے نزدیک ہر وقت نماز کے لیے وضو ضروری ہے۔ (۱)

مالکیہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ مستحاضہ اور معذور کے حق میں عذر کبھی ناقض وضو نہیں ہوتا، اگر ایک نماز کے لیے وضو کیا، تو اس کے بعد دوسری نماز کا وقت آنے پر نیا وضو ضروری نہیں، صرف استحباب کے درجے میں ہے، لایہ کہ نقض وضو کا کوئی اور سبب پیش آجائے، تو ایسی صورت میں دوسرا وضو کرنا ہوگا۔ (۲)

اس مقام پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کو جمہور کا مذہب کہا ہے، لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ ”المغنی فی فقہ الإمام أحمد رحمہ اللہ“ (۳) کی عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب سے مختلف نہیں۔ (۴)

فائدہ

علامہ عینی رحمہ اللہ نے ”فائدہ“ کے عنوان کے تحت ان عورتوں کے نام ذکر کئے ہیں، جنہیں عہد نبوی میں استحاضہ کی بیماری لاحق تھی۔ وہ نام درج ذیل ہیں:

- ۱- ام حبیبہ بنت جحش، ۲- زینب ام المومنین، ۳- اسماء اخت میمونہ، ۴- فاطمہ بنت ابی حیش، ۵- حمہ بنت جحش، ۶- سہلہ بنت سہیل، ۷- زینب بنت جحش، ۸- سودہ بنت ذمعه، ۹- زینب بنت ام سلمہ، ۱۰- اسماء بنت مرشد الحارثیہ، ۱۱- بادیہ بنت غیلان۔ (۵)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ عورت کے لیے بذات خود عورتوں سے متعلق مسائل کو مرد سے پوچھنا جائز ہے۔ اسی طرح ضرورت کے موقع پر عورت کی آواز کے سننے کا جواز بھی معلوم ہوا۔ (۶)

(۱) فتح الباری: ۵۳۱/۱، معارف السنن: ۴۸۱/۱، فضل الباری: ۴۷۵/۲، إرشاد الساری: ۵۴۷/۱

(۲) حوالہ بالا

(۳) المغنی لابن قدامة: ۲۰۷/۱

(۴) معارف السنن: ۴۸۱/۲

(۵) عمدة القاری: ۲۷۷/۳

(۶) فتح الباری: ۵۳۱/۱، ۵۳۲

حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث مذکور اور ترجمہ الباب میں مناسبت واضح ہے، اور وہ اس طرح کہ یہ باب استحاضہ کے حکم کے بیان میں ہے اور حدیث میں بھی اس کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ (۱)

۹ - باب : غَسْلُ دَمِ الْمَحِيضِ .

ما قبل سے ربط

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ باب دم حیض کو دھونے کے بیان میں ہے اور اس باب کی باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں کا تعلق عورتوں کے مسائل سے ہے۔ (۲)

نیز فرماتے ہیں کہ بعض نسخوں میں ترجمہ الباب ”غسل دم الحیض“ اور بعض نسخوں میں ”غسل دم الحائض“ کے الفاظ کے ساتھ ہے، اور کتاب الوضوء میں بھی امام بخاری رحمہ اللہ نے اس ترجمہ الباب سے ملتا جلتا ایک ترجمہ قائم کیا ہے، یعنی: ”باب غسل الدم“۔ علامہ عینی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے ان دونوں ابواب کے درمیان فرق یوں کیا ہے کہ یہ ترجمہ الباب خاص ہے اور کتاب الوضوء میں عام تھا، گویا یہ تخصیص بعد التعمیم کے قبیل سے ہے۔ (۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ ترجمہ شارحہ ہے، چونکہ حدیث میں ”نضح“ کا لفظ ہے، جس کے معنی ”چھڑکنے“ کے ہیں، اور مراد غسل (دھونا) ہے، تو ترجمہ الباب میں لفظ ”غسل“ لا کر امام بخاری رحمہ اللہ نے بتلادیا کہ ”نضح“ سے مراد ”غسل“ ہے۔ (۴)

ترجمہ الباب کا مقصد

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ پہلے ”باب غسل الدم“

(۱) عمدة القاري: ۲۷۶/۳

(۲) عمدة القاري: ۲۷۷/۳

(۳) عمدة القاري: ۲۷۷/۳، فتح الباري: ۵۳۲/۱، إرشاد الساري: ۵۴۸/۱

(۴) تقرير بخاري: ۹۸/۲

لا چکے ہیں، جس میں ہر خون کو دھونے کا حکم معلوم ہو چکا تھا اور اس کے ساتھ ”باب غسل المني“ لائے تھے، جس سے غسل منی کے حکم میں کچھ نرمی و سہولت بھی واضح تھی، اب یہاں دم حیض کو دھونے کا الگ سے حکم اس لیے بتلایا کہ شاید کوئی خیال کرے کہ جس طرح ”غسل منی“ میں عام واکثری ابتلاء کے سبب سے تخفیف ہو گئی تھی، اسی طرح دم حیض کے دھونے میں بھی تخفیف ہو سکتی ہے، اس خیال کا دفعیہ کیا اور بتلایا کہ اس کا حکم دوسرے دم (خونوں) ہی کی طرح ہے کہ پورے اہتمام سے دوسری نجاستوں کی طرح دھونا ہے۔ گویا غسل منی کے حکم میں تخفیف خلاف قیاس شریعت سے ثابت ہوئی ہے، جس پر دوسری نجاستوں کو قیاس نہیں کر سکتے۔ (۱)

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ حیض کا خون جس میں ناپاکی کے ساتھ ساتھ گھناؤنا پن بھی ہے، اس لیے اس کے دھونے میں مبالغے کی ضرورت ہے، لہذا امام بخاری رحمہ اللہ اس ترجمہ الباب میں اسی مبالغہ غسل کی کیفیت بیان کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ غسل اور دھونے سے پہلے ”قرص“ یعنی انگلیوں یا ناخن وغیرہ سے کھرچنے کا ذکر ہے، جس میں فائدہ یہ ہے کہ کپڑوں کے تاروں تک جو خون پہنچ جاتا ہے، وہ دھونے میں نکل جائے گا۔ (۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ترجمہ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض کپڑوں سے خون حیض کی نجاست کو زائل کرنے کو بیان کرنا ہے اور آئندہ ”باب غسل المحيض“ کے تحت بدن سے خون حیض کی نجاست کو زائل کرنے کو بیان فرمائیں گے، وجہ یہ ہے کہ باب مذکور کے تحت امام بخاری رحمہ اللہ نے جو دو حدیثیں روایت کی ہیں، ان دونوں میں کپڑوں سے خون حیض کو صاف کرنے کا بیان ہے اور ”باب غسل المحيض“ میں جو روایت ذکر کی ہے، اس میں بدن سے خون حیض کو زائل کرنے کا بیان ہے۔

۳۰۱ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ : أَخْبَرَنَا مَالِكٌ ، عَنْ هِشَامٍ ، عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ

(۱) لامع الدراري: ۲۶۸/۳

(۲) فضل الباري: ۴۷۶/۲

(۳) قوله: ”أسماء بنت أبي بكر“: الحديث، مرّ تخريجہ فی کتاب الوضوء، باب غسل الدم، رقم الحديث: ۲۲۷

الْمُنْدِرِ ، عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّهَا قَالَتْ : سَأَلْتُ أَمْرَأَةً رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَرَأَيْتَ إِحْدَانَا ، إِذَا أَصَابَ ثَوْبَهَا الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ ، كَيْفَ تَصْنَعُ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (إِذَا أَصَابَ ثَوْبَ إِحْدَاكُنَّ الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ ، فَلْتَقْرُصْنَهُ ، ثُمَّ لَتَنْصَحْهُ بِمَاءٍ ، ثُمَّ لَتُصَلِّي فِيهِ) . [ر : ۲۲۵]

”حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ ایک عورت نے آپ

صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ! آپ ایسی عورت کے متعلق کیا فرماتے ہیں

جس کے کپڑے پر حیض کا خون لگ گیا ہو، اسے کیا کرنا چاہئے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا کہ اگر کسی عورت کے کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے، تو اسے کھرج ڈالے، اس کے

بعد اسے پانی سے دھو لے، پھر اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتی ہے۔“

تراجم رجال

عبد اللہ بن یوسف

یہ مشہور امام محدث ابو محمد عبد اللہ بن یوسف تنیسی کلاعی دمشقی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات ”کتاب العلم، باب لیبلغ العلم الشاہد الغائب“ کے تحت گزر چکے

ہیں۔ (۱)

مالک

یہ امام دارالہجرہ مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر بن عمرو الاصبہی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الإیمان، باب من الدین الفرار من الفتن“ کے تحت گزر چکے

ہیں۔ (۲)

ہشام بن عروہ

یہ ہشام بن عروہ بن الزبیر بن العوام قرشی رحمہ اللہ ہیں۔

(۱) کشف الباری: ۱۱۳/۴

(۲) کشف الباری: ۸۰/۲

ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الإیمان، باب أحب الدین إلى الله أدومه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

فاطمة بنت المنذر

یہ فاطمہ بنت المنذر بن الزبیر بن العوام قرشیہ اسدیہ رحمہما اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات ”کتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس“ میں تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

أسماء بنت أبي بكر الصديق

یہ خلیفہ اول حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی حضرت اسماء رضی اللہ عنہا ہیں۔ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کی اہلیہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات ”کتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس“ کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

شرح حدیث

امام بخاری رحمہ اللہ حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہما کی اس روایت کو کتاب الوضوء ”باب غسل الدم“ کے تحت ”یحیی القطان عن هشام“ کے طریق سے روایت کر چکے ہیں اور اسی مقام پر جملہ مباحث بھی ذکر کی جا چکی ہیں۔ (۴)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دم حیض کی نجاست پر اجماع ہے، پھر بھی روایت میں لفظ نضح وارد ہوا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ نضح سے مراد شریعت میں غسل (دھونا) ہی ہے۔ (۵)

(۱) کشف الباری: ۴۳۲/۲

(۲) کشف الباری: ۴۸۶/۳

(۳) کشف الباری: ۴۸۷/۳

(۴) فتح الباری: ۵۳۲/۱، عمدۃ القاری: ۲۷۸/۳

(۵) فیض الباری: ۴۹۴/۱

حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمہ الباب میں مناسبت بالکل واضح ہے، کیونکہ دونوں میں خون حیض کو دھونے کا حکم دیا

گیا ہے۔ (۱)

۳۰۲: حَدَّثَنَا أَصْبَغُ قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ: حَدَّثَهُ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيضُ، ثُمَّ تَقْرِصُ الدَّمَ مِنْ ثَوْبِهَا عِنْدَ طَهْرِهَا، فَتَغْسِلُهُ وَتَنْضِجُ عَلَى سَائِرِهِ، ثُمَّ تُصَلِّي فِيهِ.

”حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ جب ہم میں سے کسی کو حیض آتا، تو کپڑے کو پاک کرتے وقت وہ خون کو کھرچ دیتی اور اس جگہ کو دھو لیتی تھی، پھر تمام کپڑے پر پانی بہا دیتی اور پھر اس میں نماز پڑھتی تھی۔“

تراجم رجال

أصْبَغُ

یہ اصْبَغُ بن الفرَج بن سعید بن نافع القرشی الاموی المصری رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو عبد اللہ“ ہے۔ ان کے احوال ”کتاب الوضوء، باب المسح علی الخفین“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

ابن وهب

یہ مشہور امام محدث و فقیہ ابو محمد عبد اللہ بن وہب بن مسلم قرشی فہری مصری رحمہ اللہ ہیں۔ ان کے تفصیلی حالات ”کتاب العلم، باب من یرد اللہ بہ خیر ایفقہ فی الدین“ کے تحت گزر

(۱) عمدة القاري: ۴/۱۲، الكنز المتواري: ۳/۲۶۸

(۳۰۲) رواه أبو داود في الطهارة، باب في الرجل يصيب منها مادون الجماع، رقم الحديث: ۲۶۹، وباب

المرأة تغسل ثوبها الخ، رقم الحديث: ۳۵۷، وباب الإعادة من النجاسة تكون في الثوب، رقم الحديث:

۳۸۸، والنسائي في الطهارة، باب مضاجعة الحائض، رقم الحديث: ۲۸۴

چکے ہیں۔ (۱)

عمرو بن الحارث

یہ عمرو بن الحارث بن یعقوب بن عبد اللہ انصاری مصری رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الوضوء، باب المسح علی الخفین“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

عبدالرحمن بن القاسم

یہ مشہور امام محدث عبدالرحمن بن القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہم ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الغسل، باب هل یدخل الجنب یدہ الخ“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

قاسم

یہ قاسم بن محمد بن ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہم ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الغسل، باب من بدأ بالحلاب أو الطیب عند الغسل“ کے
تحت گزر چکے ہیں۔

عائشہ

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں۔
ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

شرح حدیث

(قولہا: کانت إحدانا)

اس سے مراد ازواج نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ (۳)

مطلب یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور مبارک میں جب ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن

(۱) کشف الباری: ۲۷۷/۳

(۲) کشف الباری: ۲۹۱/۱

(۳) فتح الباری: ۵۳۲/۱، عمدة القاری: ۲۷۸/۳

کے کپڑوں کے ساتھ جیسے کا خون لگ جاتا، تو وہ اس خون سے اسی طرح پاکی حاصل کرتی تھیں، جیسا کہ روایت میں مذکور ہوا اور یوں یہ حدیث، حدیث مرفوع کے حکم میں ہوگی، جس کی تائید حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی حدیث سے ہوتی ہے جو کہ روایت مذکورہ سے پہلے گزری ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود یہی طریقہ خون کے ازالہ کا بیان فرمایا ہے۔ (۱)

ابن بطل رحمہ اللہ کی رائے

ابن بطل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث عائشہ، حدیث اسماء کے لیے تفسیر ہے، اور یہ کہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی حدیث میں وارد لفظ ”نضح“ ہے مراد ”غسل“ ہے، جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول: وتنضح علی سائرہ، سے مراد ”رش“ یعنی: پانی کا چھڑکاؤ ہے، دھونا مراد نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ کپڑے میں جس جگہ خون لگا ہوتا تھا، تو اس جگہ کو دھویا کرتی تھیں، جیسا کہ روایت میں اس کی صراحت ہے اور بقیہ کپڑے پر چونکہ خون نہیں لگا ہوتا تھا، تو وہاں دفع و سوسہ کے لیے پانی کا چھڑکاؤ کر لیا کرتی تھیں، کیونکہ ایسا تو ہو نہیں سکتا کہ موضع دم کے بعض کو دھویا جائے اور بعض موضع دم پر صرف پانی کا چھڑکاؤ ہو۔ (۲)

(تقترص الدم من ثوبها)

تقترص: بالقاف والصاد المہملۃ، یہ ”تفتعل“ کے وزن پر ہے اور اس کے معنی ہیں: ”انگیوں کے کناروں کے ذریعے خون کے دھبوں کو دھونا“۔

ابن جوزی رحمہ اللہ نے اس لفظ کے معنی ”تقتطع“ سے کئے ہیں، یعنی: وہ موضع دم سے اس دھبے کو کاٹ لیتی تھی، جدا کر لیتی تھی، لیکن ان دونوں معنوں میں سے پہلا معنی ہی زیادہ مناسب ہے اور حدیث اسماء کے موافق ہے، کیونکہ حدیث اسماء میں ”فلتقرصہ“ کے الفاظ ہیں، جس کے معنی کھرچنے کے آتے ہیں، نا کہ کاٹنے کے۔ نیز یہاں بھی ایک روایت میں ”تقترص“ کے بجائے ”ثم تقرص الدم من ثوبها“ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ (۳)

(۱) فتح الباری: ۵۳۲/۱، عمدۃ القاری: ۲۷۸/۳

(۲) شرح ابن بطل: ۴۳۵/۱، فتح الباری: ۵۳۲/۱، عمدۃ القاری: ۲۷۸/۳

(۳) فتح الباری: ۵۳۲/۱، عمدۃ القاری: ۲۷۸/۳

شرح نے لکھا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کھرچنے کا حکم اس وجہ سے دیا، کیونکہ خون کے ان دھبوں کو کھرچنے کے بعد دھونے سے وہ داغ و دھبے آسانی سے زائل ہو جاتے ہیں اور کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔ (۱)

(عند طہرہا)

اسی طرح اکثر روایات میں مذکور ہے، البتہ ”حموی“ اور ”مستملی“ کی روایات میں ”عند طہرہ“ کے الفاظ ہیں، اور ضمیر ”نسب“ کی طرف راجع ہے، اور معنی یہ ہے کہ جب اس کپڑے کو پاک کرنے کا ارادہ ہوتا، تو تب پھر وہ اس داغ کو کھرچتی اور دھو لیتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب کپڑے کو پاک کرنے کی فوری حاجت نہ ہو، تو نجاست کو چھوڑا جاسکتا ہے، پھر جب حاجت ہو پاک کرنے کی، تو اس موقع پر پاک کر لیا جائے۔ (۲)

(ثم تصلي فيه)

اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ نجس کپڑے میں نماز پڑھنا ممنوع ہے۔ (۳)
امام ابو محمد عبد اللہ بن ابی جمرہ اندلسی رحمہ اللہ نے باب میں مذکور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے تحت چند نکات ذکر کیے ہیں:

۱۔ پہلا نکتہ یہ ذکر کیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: ”كانت إحدانا تحيض“ کہ جب ہم ازواج نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) میں سے کسی کو حیض آتا، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے علی العموم تمام ازواج کی خبر دی، خود اپنی ذات سے متعلق خبر نہیں دی، تو اس میں نکتہ یہ ہے کہ اگر وہ صرف اپنی ذات سے متعلق خبر دیتیں، تو پھر یہ احتمال ہوتا کہ یہ حکم اور عمل صرف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ خاص تھا، جب کہ اس کے برعکس علی العموم خبر دینے کا فائدہ یہ ہے کہ عموم اس بات کا متقاضی ہے کہ یہ حکم مضبوطی اور پختگی کے ساتھ تمام ازواج کے ساتھ ہو۔

۲۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب کسی چیز سے متعلق خبر دینی مقصود ہو، تو وہ خبر واضح اور صاف انداز میں دینی چاہیے، اور اس سے یہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ احکام کو ثابت کرنے کی غرض سے ان

(۱) عمدة القاري: ۲۷۸/۳، بهجة النفوس: ۱۶۵/۱

(۲) فتح الباري: ۵۳۳/۱، بهجة النفوس: ۱۶۵/۱

(۳) فتح الباري: ۵۳۳/۱، بهجة النفوس: ۱۶۵/۱

باتوں کا اظہار کیا جاسکتا ہے، جن سے طبیعت گھٹن کرتی ہے، جیسا کہ یہاں حدیث باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حیض کا تذکرہ کیا اور اس کی نسبت تمام ازواج کی طرف کی، اسی طرح نجاست دم کو کھرچنے اور پھر دھونے کا تذکرہ کیا۔

۳- حدیث کے الفاظ ”ثم تقرر ص الدم من ثوبها عند طهرها فتغسله“ سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست کو دور کرنا عبادت کے وجوب کے متوجہ ہونے کے وقت لازم اور ضروری ہوتا ہے، لہذا اگر نجاست کو فوری طور پر دور کرنے کی حاجت نہ ہو، تو نجاست کو چھوڑا جاسکتا ہے۔

۴- ”ثم تقرر ص الدم“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ”کھرچنا“ زوال نجاست میں مدد و معاون ہے، بایں معنی کہ کھرچنے کے بعد نجاست کو زائل کرنا آسان ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ ایک بدیہی سی بات ہے کہ اگر نجاست جرم و جسم والی ہو، اور بغیر کھرچے اس پر پانی بہایا جائے، تو وہ نجاست کپڑے میں پھیلنے لگتی ہے۔

۵- پانچواں نکتہ یہ ہے کہ ازواج مطہرات کے کھرچنے کے عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ کاموں میں سے ہلکے اور آسان کام کو اختیار کرنا چاہیے، جیسا کہ یہاں پر منقول ہے کہ پہلے ازواج نجاست کو کھرچ لیتی تھیں اور پھر دھوتی تھیں، تو معلوم ہوا کہ ازواج زوال نجاست کے لیے آسان عمل کو اختیار کرتی تھیں، کیونکہ اس عمل کے بعد نجاست باسانی زائل ہو جاتی ہے۔

۶- حدیث سے ایک حکم یہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ جس جس جگہ نجاست کا لگا ہوا ہونا یقینی ہو، تو اسے دھویا جائے گا اور جہاں شک اور وسوسہ ہو، تو اس پر پانی کا چھڑکاؤ کیا جائے گا، تاکہ وسوسہ ختم ہو جائے۔

۷- اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حائضہ کا نماز پڑھنا حیض کے ختم ہونے اور طہر کے شروع ہونے اور اسی طرح نجاست دم کو زائل کرنے اور پانی سے پاکی حاصل کرنے (اگر پانی میسر ہو) کے بعد درست ہوگا، اس سے پہلے حائضہ نماز نہیں پڑھ سکتی، اور یہ حکم حدیث باب سے اس طرح مستنبط ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اولاً ان تمام احوال اور اوصاف کو ذکر کیا ہے اور اس کے بعد نماز پڑھنے کا ذکر کیا۔

۸- حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حائضہ عورت کا بدن اور اس کا پسینہ پاک اور طاہر ہوتا ہے، کیونکہ ایک عورت اتنے ایام حیض میں گزارتی ہے، تو پسینے کا آنا تو لازمی چیز ہے اور پھر حدیث میں صرف کپڑے میں سے اس جگہ کو دھونے کا حکم دیا گیا، جہاں جہاں نجاست لگی، باقی پانی کے چھڑکاؤ کا حکم ہے۔ اگر پسینہ

پاک نہ ہوتا، تو بدن کے ساتھ پورے لباس کو بھی دھونے کا حکم ہوتا، صرف ”نصح“ اور چھڑکاؤ کافی نہ ہوتا۔ (۱)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت بالکل واضح ہے، کیونکہ دونوں میں خون حیض کی نجاست کو دھونے کا تذکرہ ہے۔ (۲)

۱۰ - باب : الْإِعْتِكَافُ لِلْمُسْتَحَاضَةِ .

اعتکاف: ”عکوف“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی روکنے اور منع کرنے کے آتے ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَالْهَدَىٰ مَعَكُوفًا﴾ ان يبلغ محله ﴿أَي: ممنوعاً، اسی سے اعتکاف شرعی بھی ہے، کیونکہ معتکف خود کو اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی اور قرب الہی کے حصول کے لیے اللہ کے گھر میں روکے رکھتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں ”اعتکاف“ کی تعریف درج ذیل ہے:

”الاعتکاف: هو اللبث في المسجد بنية الاعتکاف“ یعنی: شرعاً

اعتکاف، اعتکاف کی نیت سے مسجد میں ٹھہرنے کو کہتے ہیں۔ (۳)

ما قبل سے ربط

”باب غسل دم المحيض“ اور مذکورہ باب میں مناسبت ظاہر ہے کہ دونوں میں عورتوں سے متعلق احکام کا ذکر ہے۔ (۴)

ترجمہ الباب کا مقصد

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ کی رائے

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد مستحاضہ

(۱) بهجة النفوس: ۱/۱۶۵، ۱۶۶

(۲) عمدة القاري: ۳/۲۷۸، الكنز المتواري: ۳/۲۶۸

(۳) البحر الرائق: ۲/۵۲۲، البناية شرح الهداية: ۴/۱۲۱

(۴) عمدة القاري: ۳/۲۷۸

کے لیے اعتکاف میں بیٹھنے کے جواز کو بیان کرنا ہے (۱)، اسی بات کو کچھ وضاحت کے ساتھ حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے بیان فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ اعتکاف مساجد میں ہوتا ہے اور مساجد کو مستقذرات و نجاسات، یعنی: گندگی سے پاک رکھنے کا حکم دیا گیا ہے اور مستحاضہ کو خون آتا رہتا ہے جو نجس اور قذر ہے، تو اس سے بظاہر وہم ہوتا تھا کہ وہ اعتکاف نہیں کر سکے گی، تو امام بخاری رحمہ اللہ نے تنبیہ فرمادی کہ اس کو اعتکاف کرنا جائز ہے۔ (۲)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ حیض کی وجہ سے جو امور ممنوع تھے، استحاضہ کی وجہ سے ان کی ممانعت نہیں، البتہ اتنی احتیاط ضروری ہے کہ مساجد کی تلویش نہ ہو۔ (۳)

۳۰۳ : حَدَّثَنَا إِسْحَقُ قَالَ : حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ، عَنْ خَالِدٍ ، عَنْ عِكْرِمَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ : أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَعْتَكَفَ مَعَهُ بَعْضُ نِسَائِهِ ، وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَرَى الدَّمَ ، فَرُبَّمَا وَضَعَتِ الطَّلَسَ تَحْتَهَا مِنَ الدَّمِ . وَزَعَمَ : أَنَّ عَائِشَةَ رَأَتْ مَاءَ الْعُصْفَرِ ، فَقَالَتْ : كَانَ هَذَا شَيْءٌ كَانَتْ فَلَانَةٌ تَجِدُهُ . [۱۹۳۲]

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کی بعض ازواج نے اعتکاف کیا، حالانکہ وہ مستحاضہ تھیں، انہیں خون آتا تھا، اس لیے اس خون کی وجہ سے اکثر طشت اپنے نیچے رکھ لیتیں۔ اور عکرمہ رحمہ اللہ نے کہا کہ حضرت

(۱) فتح الباری: ۱/۵۳۳، عمدة القاری: ۳/۲۷۸

(۲) تقریر بخاری: ۲/۹۸، ۹۹

(۳) لامع الدراری: ۳/۲۶۹

(۴) قولہ: ”عائشہ“: الحدیث، رواہ البخاری فی نفس الباب ایضا تحت رقم الحدیث: ۳۱۰، ۳۱۱، وکذا فی کتاب الاعتکاف، باب اعتکاف المستحاضة، رقم الحدیث: ۲۰۳۷، وأبو داود فی الصیام، باب فی المستحاضة تعتکف، رقم الحدیث: ۲۴۷۶، وابن ماجہ فی کتاب الصیام، باب المستحاضة تعتکف، رقم الحدیث: ۱۷۸۰

عائشہ رضی اللہ عنہا نے ”کسم“ کا پانی دیکھا، تو فرمایا کہ یہ تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے، جیسے فلاں صاحبہ کو استحاضے کا خون آتا تھا۔“

تراجم رجال

اسحاق

یہ مشہور امام و محدث اسحاق بن شاہین بن حارث واسطی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو بشر بن ابی عمران“ ہے۔ (۱)

انہوں نے ہشیم بن بشیر، خالد الطحان، ابن عیینہ، بشر بن مبشر اور حکم بن ظہیر رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے امام بخاری، امام نسائی، ابو بکر بن علی المروزی، ابن خزیمہ، اسلم بن سہل الواسطی، ابو حنیفہ محمد بن حنیفہ بن ماہان واسطی، محمد بن الحسیب الارغیانی اور ابن صائد رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۲)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لابأس به“ (۳)

نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام نسائی رحمہ اللہ نے اپنے شیوخ کے ناموں کے تذکرے میں فرمایا ہے کہ: ”کتبنا عنه“ ”بواسط“ ”صدوق“۔ یعنی: ہم نے اسحاق بن شاہین سے مقام ”واسط“ میں کتابت حدیث کی اور یہ بھی فرمایا کہ یہ صدوق ہیں۔ (۴)

مسلمہ الاندلسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صدوق“۔ (۵)

ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۶)

(۱) تہذیب الکمال: ۴۳۴/۲، تہذیب التہذیب: ۲۳۶/۱

(۲) تلامذہ و مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۴۳۴/۲

(۳) تہذیب الکمال: ۴۳۵/۲، تہذیب التہذیب: ۲۳۷/۱

(۴) تہذیب التہذیب: ۲۳۷/۱

(۵) تہذیب الکمال: ۴۳۵/۲، تہذیب التہذیب: ۲۳۷/۱

(۶) کتاب الثقات لابن حبان: ۱۱۷/۸

ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”مستقیم الحدیث“ (۱)۔
 امام بخاری رحمہ اللہ نے ان سے ۱۶ حدیثیں روایت کی ہیں۔ امام حاکم اور ابو حاتم بن حبان رحمہما اللہ
 نے بھی اپنی اپنی ”صحیح“ میں ان سے حدیث روایت کی ہے۔ (۲)۔
 ان کا انتقال ۲۵۰ھ کے بعد ہوا (۳) اور انہوں نے ۱۰۰ سال سے زیادہ عمر پائی۔ (۴)۔

خالد بن عبد اللہ

یہ خالد بن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن یزید الطحان الواسطی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو الہیثم“ ہے، اور
 ایک قول یہ بھی ہے کہ ان کی کنیت ”ابو محمد“ ہے۔ (۵)۔
 انہی سے متعلق حکایت ہے کہ انہوں نے اپنے وزن کے برابر تین مرتبہ چاندی صدقہ کی تھی۔ (۶)۔ ان
 کے تفصیلی حالات ”کتاب الوضوء، باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

خالد

یہ مشہور محدث ابو النمازل خالد بن مہران الخذاء البصری رحمہ اللہ ہیں۔
 ان کے تفصیلی حالات ”کتاب العلم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ((اللہم علمہ
 الكتاب))“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۷)۔

عکرمہ

یہ مشہور امام حدیث و تفسیر ابو عبد اللہ عکرمہ مولیٰ عبد اللہ بن عباس مدنی رحمہ اللہ ہیں۔

(۱) ۱۱۷/۸

(۲) إكمال تهذيب الكمال: ۹۶/۲

(۳) کتاب الثقات لابن حبان: ۱۱۷/۸

(۴) تهذيب الكمال: ۴۳۵/۲

(۵) تهذيب الكمال: ۱۰۰، ۹۹/۸

(۶) عمدة القاري: ۲۷۹/۳

(۷) كشف الباري: ۳۶۱/۳

ان کے تفصیلی حالات ”کتاب العلم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ((اللهم علمہ الكتاب))“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

عائشة

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

شرح حدیث

(بعض نسائه)

یہ حالت رفعی میں ہے، کیونکہ یہ ”اعتکف“ کا فاعل ہے۔ (۳)

(وہی مستحاضہ)

یہ جملہ اسمیہ ہے، جو حال واقع ہو رہا ہے۔ اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں مؤنث کی ضمیر کیوں لائے، جب کہ ضمیر لفظ ”بعض“ کی طرف لوٹ رہی ہے اور وہ مذکر ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ ضمیر مؤنث اس وجہ سے لائے ہیں کہ مضاف (لفظ ”بعض“) نے مضاف الیہ (نساء) سے تانیث کو کسب کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہاں اس مقام پر لفظ ”بعض“ کا مصداق ”نساء“ ہے، اس لیے مؤنث کی ضمیر لائے ہیں۔

نیز اگرچہ استحاضہ عورتوں کے ساتھ خاص ہے، مگر اس کے باوجود لفظ ”مستحاضہ“ کے ساتھ تاء تانیث کا الحاق اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ مراد بالفعل استحاضہ والی ہونا ہے، یعنی: وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اعتکاف میں بیٹھیں، دریں حالیکہ اس وقت بھی استحاضہ کا مرض لاحق تھا۔ (۴)

(۱) کشف الباری: ۳/۳۶۳

(۲) کشف الباری: ۱/۲۹۱

(۳) عمدة القاری: ۳/۲۷۹

(۴) عمدة القاری: ۳/۲۷۹

(تری الدم)

یہ جملہ فعلیہ ہے، جو کہ لفظ ”مستحاضہ“ کے لیے صفت لازمہ ہے اور یہ جملہ اس پر بین دلیل ہے کہ مراد بالفعل استحاضہ والی ہونا ہے، یہ مراد نہیں کہ وہ ان عورتوں میں سے تھیں جنہیں استحاضے کا خون آیا کرتا تھا۔ (۱)

(بعض نساءہ)

ابن جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ازواج نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی کو استحاضہ نہیں آتا تھا اور یہاں روایت عائشہ رضی اللہ عنہا میں جو ”بعض نساءہ“ آیا ہے، تو اس سے مراد ”بعض نساء امتہ“ ہے، یعنی: امت کی وہ خواتین مراد ہیں جن کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ بھی تعلق اور رشتہ تھا اور یہاں ام حبیبہ بنت جحش مراد ہیں، جو ام المؤمنین زینب بنت جحش کی بہن ہیں۔

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ وغیرہ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ ابن جوزی رحمہ اللہ کی پیش کردہ اس تاویل کی خود اسی باب کی دوسری اور تیسری حدیث تردید کرتی ہے، کیونکہ دوسری روایت میں ”امرأة من أزواجه“ اور تیسری روایت میں ”بعض أمهات المؤمنین“ کی تصریح ہے، جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ازواج نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ہی کوئی ایک مراد ہیں۔

دوسرا ابن جوزی رحمہ اللہ کے قول اور تاویل کے بطلان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان اقدس سے بہت بعید ہے کہ غیر ازواج میں سے کوئی عورت آپ کے ساتھ اعتکاف کرے، چاہے جس قدر بھی تعلق ہو۔ (۲)

”بعض نساءہ“ کا مصداق

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر ”بعض نساءہ“ کا مصداق ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن میں سے کون سی زوجہ ہیں، تو اس سلسلے میں علامہ عینی رحمہ اللہ نے تین اقوال ذکر کئے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ ام المؤمنین سودہ بنت زمعہ مراد ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ رملہ ام حبیبہ بنت ابی سفیان مراد ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ زینب

(۱) عمدة القاري: ۲۷۹/۳

(۲) فتح الباري: ۵۳۳/۱، عمدة القاري: ۲۷۹/۳، إرشاد الساري: ۵۳۹/۱

بن جحش مراد ہیں۔ (۱)

جبکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی تین قول ذکر کئے ہیں۔ ایک سودہ بنت زمعہ، دوسرا ام سلمہ اور تیسرا ام حبیبہ بنت ابی سفیان، کیونکہ یہ تینوں ازواج مطہرات مستحاضات تھیں اور پھر ان تین اقوال میں سے ”سنن سعید بن منصور“ کی تائید سے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے مراد ہونے کو ترجیح دی۔ سنن سعید بن منصور کی وہ روایت درج ذیل ہے:

”عن عكرمة أن أم سلمة كانت عاكفة وهي مستحاضة وربما جعلت الطست تحتها“۔ (یعنی: عکرمہ سے روایت ہے کہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا حالت استحاضہ میں اعتکاف میں بیٹھی تھیں اور خون کی وجہ سے اپنے نیچے طشت رکھ لیتی تھیں)۔ (۲)

نیز آگے چل کر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ حدیث کے الفاظ ”فلانة“ کی تفسیر کے تحت فرماتے ہیں کہ یہاں بھی وہی تینوں احتمالات ہیں، جو پہلے ”بعض نسائه“ سے متعلق بیان ہوئے، اور علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ ازواج نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کوئی مراد نہیں، بلکہ وہ مستحاضہ خواتین مراد ہیں جن کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلق یا رشتہ تھا، اس لیے ان کی بیان کردہ تاویل کے مطابق یہاں ام حبیبہ بنت جحش (اخت زینب بنت جحش زوجہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم) زینب بنت ام سلمہ (ربیبہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم) اسماء بنت عمیس (اخت میمونہ لائما) اور حمہ بنت جحش میں سے کوئی بھی خاتون مراد ہو سکتی ہیں، کیونکہ یہ سب مستحاضات بھی تھیں اور ان کا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلق اور رشتہ داری بھی تھی۔ (۳)

حاصل یہ نکلتا ہے کہ اگر ازواج مطہرات میں سے کوئی مراد ہے، تو ان میں سے سودہ بنت زمعہ، ام سلمہ اور رملہ ام حبیبہ بنت ابی سفیان میں سے کوئی ایک مراد ہوگی، اگر ابن جوزی رحمہ اللہ کی تاویل پر عمل کیا جائے، تو رشتہ داری رکھنے والی خواتین میں سے ام حبیبہ بنت جحش، حمہ بنت جحش (اخت زینب بنت جحش زوجہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم)، اسماء بنت عمیس اور زینب بنت ام سلمہ رضی اللہ عنہا میں سے کوئی بھی مراد ہو سکتی

(۱) عمدة القاري: ۲۷۹/۳

(۲) فتح الباري: ۵۳۴/۱

(۳) حوالہ بالا

ہیں، کیونکہ قریبی رشتہ داروں میں سے یہی مستحاضہ تھیں، اور یوں کل ملا کر اس ابہام کی تفسیر میں سات اقوال بن جاتے ہیں۔

نیز ابن عبد البر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ زوجہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم حضرت زینب بنت جحش، زوجہ طلحہ حضرت حمہ بنت جحش اور زوجہ عبد الرحمن بن عوف حضرت ام حبیبہ بنت جحش، تینوں بہنیں مستحاضہ تھیں، البتہ ان میں مشہور حضرت ام حبیبہ بنت جحش ہیں (۱)، اسی لئے امام ابوداؤد رحمہ اللہ (۲) نے جو ”سلیمان بن کثیر عن الزہری عن عروہ“ کے طریق سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ ﴿استحيضت زينب بنت جحش﴾ فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: اغتسلي لكل صلاة ﴿﴾ (یعنی: حضرت زینب بنت جحش کو استحاضے کا مرض لاحق ہوا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ہر نماز کے لیے غسل کر لیا کرو)، جس کا ذکر ”موطا امام مالک“ میں بھی ہے (۳)، اور اس میں تصریح ہے کہ ”التي كانت تحت عبد الرحمن بن عوف“ تو اس روایت کے تحت ابن عبد البر رحمہ اللہ جزم کے ساتھ فرماتے ہیں کہ یہ خطا پڑی ہے، اس لیے کہ بنات جحش میں سے مستحاضہ (ہونے میں مشہور) وہ تھیں، جو عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے عقد نکاح میں تھیں اور وہ ام حبیبہ بنت جحش ہیں۔ (۴)

امام بلقینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں باتوں میں صورت تطبیق یہ ہے کہ زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کا استحاضہ وقتی تھا، جبکہ ان کی بہن ام حبیبہ کا استحاضہ دائمی تھا، یوں دونوں باتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔ (۵)

(قوله: الطست)

اس لفظ کی اصل ”طس“ (سین مشدد) ہے، ثقل کی وجہ سے ایک ”سین“ کو تاء سے بدل دیا گیا، اس لیے

(۱) فتح الباری: ۵۳۳/۱، عمدۃ القاری: ۲۷۹/۳

(۲) سنن أبي داود، کتاب الطہارۃ، باب ماروي أن المستحاضة تغتسل لكل صلاة، رقم الحديث: ۲۹۲

(۳) الموطا للإمام مالك، کتاب الطہارۃ، باب المستحاضة، رقم الحديث: ۲۰۰، مؤسسة زايد بن سلطان

النهيان

(۴) الاستذکار: ۳۸۷/۱، فتح الباری: ۵۳۳/۱، أوجز المسالك: ۶۲۹/۱

(۵) فتح الباری: ۵۳۴/۱

جمع اور تصغیر کے لیے اصل کی طرف لوٹائیں گے، لہذا ”طست“ کی جمع ”طساس“ اور تصغیر ”طسیس“ آئے گی۔ (۱)
 نیز لفظ ”طست“ ہین کے بجائے ”شین“ کے ساتھ بھی مستعمل ہے، یعنی: طشت، اور اس کی جمع
 ”طشوت“ آتی ہے۔ (۲)

(قوله: من الدم)

کلمہ ”من“ تعلیلیہ ہے، یعنی: وہ خون کی وجہ سے اپنے نیچے طشت رکھ لیتی تھیں۔ (۳)

(قوله: زعم)

”زعم“ فعل ماضی ہے، اس میں ضمیر فاعل ہے جو ”عکرمہ“ کی طرف لوٹ رہی ہے اور زعم ”قال“ کے
 معنی میں ہے (۴)۔ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ ”قال“ کے بجائے ”زعم“ کا لفظ
 شاید اس وجہ سے لائے ہیں کہ ان کے نزدیک اس قول کا حضرت عکرمہ رحمہ اللہ سے مروی ہونا صراحت کے
 ساتھ منقول نہیں، بلکہ انہوں نے قرائن کی دلالت سے اس قول کا عکرمہ رحمہ اللہ سے مروی ہونا سمجھا، اس لیے
 ”قال“ کے بجائے ”زعم“ لائے اور اس مقولے کو صراحت کے ساتھ حضرت عکرمہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب نہیں
 فرمایا۔ (۵)

پھر یہ قول یا تو امام بخاری رحمہ اللہ کی جملہ تعلیقات میں سے ہے، یا پھر خالد الخذاء رحمہ اللہ کے قول کا
 تتمہ ہے، اور دوسری (خالد الخذاء کے قول کا تتمہ ہونے کی) صورت میں یہ بھی سند کے درجے میں ہوگا، کیونکہ اس
 صورت میں اس کا عطف ”عن عکرمہ“ پر باعتبار معنی ہوگا، یعنی: قال خالد: قال عکرمہ وزعم
 عکرمہ۔ (۶)

(۱) شرح الکرمانی: ۱۷۶/۳، عمدۃ القاری: ۲۷۹/۳

(۲) عمدۃ القاری: ۴۱۴/۳

(۳) فتح الباری: ۵۳۴/۱، عمدۃ القاری: ۲۷۹/۳

(۴) عمدۃ القاری: ۲۷۹/۳

(۵) شرح الکرمانی: ۱۷۶/۳، عمدۃ القاری: ۲۷۹/۳

(۶) حوالہ بالا

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس قول کے تعلیقاتِ امام بخاری رحمہ اللہ میں سے ہونے کو بعید قرار دیا ہے (۱)، لیکن اس کلام پر رد کرتے ہوئے علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ علامہ کرمانی رحمہ اللہ کے قول کو رد کرنا ہے، جبکہ اس رد کی کوئی وجہ نہیں بنتی، کیونکہ دونوں احتمال کے درجے میں ہیں اور عطفِ معنوی کا احتمال اس قول کے تعلیقاتِ امام بخاری رحمہ اللہ سے ہونے کے احتمال کو رد نہیں کرتا، جبکہ خود عطفِ معنوی قرار دینا ظاہر کے خلاف ہے، اس لیے کہ عطف میں اصل یہی ہے کہ وہ ظاہر پر ہو۔ (۲)

(فلانة)

اس ابہام کی مکمل توضیح ”بعض نسائه“ کی تشریح کے تحت گزر چکی ہے۔

مذاهب الأئمة الأربعة في اعتكاف النسوة في المسجد

ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ) کے نزدیک مرد اور عورت (خواہ وہ مستحاضہ ہی کیوں نہ ہو، اس لیے کہ مستحاضہ بھی حکماً پاک عورتوں کی طرح ہے) دونوں کے لیے صرف مسجد میں اعتکاف کرنا درست ہے، جیسا کہ کتب فقہ کی درج ذیل عبارات سے واضح ہوتا ہے۔

۱- ”وأما الاعتكاف في مساجد البيوت، فلا يصح عند مالك لرجل

ولا امرأة، خلاف قول أبي حنيفة في أن المرأة تعتكف في مسجد بيتها“۔ (۳)

”گھروں کی مسجدوں میں اعتکاف کرنا امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک نہ کسی مرد

کے لیے جائز ہے اور نہ کسی عورت کے لیے، برخلاف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے، کیونکہ ان کا

مذہب یہ ہے کہ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے گی۔“

۲- ”قلت لابن القاسم: ما قول مالك في المرأة، تعتكف في

مسجد الجماعة؟ قال: نعم. قلت أعتكف في قول مالك في مسجد

(۱) فتح الباري: ۱/۵۳۴

(۲) عمدة القاري: ۲/۲۷۹

(۳) البيان والتحصيل، في فقہ الإمام مالک رحمہ اللہ، کتاب الصیام والاعتکاف، رقم المسألة: ۱۵،

۲/۲۲۳، دار الغرب الإسلامي

بيتها؟ (فقال) لا يعجبني ذلك، وإنما الاعتكاف في المساجد التي توضع لله. (۱)

”سحون بن سعيد التتوخی فرماتے ہیں کہ میں نے ابن القاسم رحمہ اللہ سے پوچھا کہ امام مالک رحمہ اللہ عورت کے لیے مسجد جماعت میں اعتکاف کرنے سے متعلق کیا فرماتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ جی ہاں! امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک عورت مسجد جماعت میں اعتکاف کرے گی۔ سحون بن سعید کہتے ہیں کہ پھر میں نے پوچھا کہ کیا امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک عورت گھر کی مسجد میں اعتکاف کر سکتی ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: مجھے یہ بات پسند نہیں، اعتکاف تو صرف مساجد میں ہوتا ہے، جو اللہ کے لیے وضع کی گئی ہوتی ہیں۔“

۳- ”لا يصح الاعتكاف من الرجل ولا من المرأة، إلا في المسجد، ولا يصح في مسجد بيت المرأة ولا مسجد بيت الرجل، وهو المعتزل المهيأ للصلاة، هذا هو المذهب وبه قطع المصنف.“ (۲)

یعنی: ”مرد اور عورت کا اعتکاف کرنا صرف مسجد میں درست ہے، نہ عورت کے لیے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنا صحیح ہے اور نہ مرد کے لیے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنا صحیح ہے، اور گھر کی مسجد سے مراد وہ جگہ ہے، جسے نماز پڑھنے کے لیے تیار کیا جاتا ہے، علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شوافع کا یہی مذہب ہے اور اسی پر مصنف نے جزم فرمایا ہے۔“

۴- ”وللمرأة أن تعتكف في كل مسجد ولا يشترط إقامة الجماعة، لأنها غير واجبة عليها، وبهذا قال الشافعي: وليس لها الاعتكاف في بيتها. وقال أبو حنيفة والثوري: لها الاعتكاف في مسجد بيتها.....“ الخ. (۳)

(۱) المدونة الكبرى، كتاب الاعتكاف، في اعتكاف العبد والمكاتب والمرأة الخ: ۱/۲۳۱، مطبعة السعادة

(۲) المجموع شرح المذهب: ۶/۴۷۰

(۳) المغني لابن قدامة: ۳/۶۷، دار الفكر

”عورت کسی بھی مسجد میں اعتکاف کر سکتی ہے، خاص مسجد جماعت شرط نہیں، کیونکہ عورت پر باجماعت نماز پڑھنا واجب نہیں اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ عورت اپنے گھر میں اعتکاف نہیں کرے گی، اور امام ابوحنیفہ اور امام ثوری رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ عورت اپنے گھر میں اعتکاف کرے گی۔“

ابن بطل رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ عورت، غلام اور مسافر جہاں چاہیں اعتکاف کر سکتے ہیں (۱)، جبکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے عورتوں کے لیے مسجد جماعت میں اعتکاف کرنے کو خیموں والی روایت کی وجہ سے علی الاطلاق مکروہ کہا ہے۔ (۲)

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگرچہ عورت کے لیے مسجد میں اعتکاف کرنا جائز ہے، مگر اولیٰ وافضل اور مستحب عورت کے لیے یہی ہے کہ وہ اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے، عورت کے لیے مسجد میں اعتکاف کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ (۳)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ”درمختار“ میں کراہت کا لفظ اس مسئلے میں کراہت تنزیہی پر محمول ہے، کیونکہ ایک ایسے امر پر جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مواجہت میں پیش آیا، مکروہ تحریمی کا حکم لگانا درست نہیں۔ (۴) حضرات حنفیہ نے یہ حکم اُس واقعہ سے اخذ کیا، جس میں ہے کہ ایک دفعہ آپ علیہ السلام نے رمضان کے آخری عشرے میں اعتکاف کا ارادہ کیا، تو حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہما نے بھی اجازت طلب کی اور مسجد میں خیمے لگا دیئے، ان کو دیکھ کر حضرت زینب رضی اللہ عنہا نے بھی ایک خیمہ لگا دیا۔ (۵) اس پر

(۱) شرح ابن بطل: ۱۶۹/۴، مکتبۃ الرشید

(۲) فتح الباری: ۳۴۹/۴، دار السلام

(۳) بدائع الصنائع: ۲۵/۳، البحر الرائق: ۲۷/۲، المبسوط للسرخسی: ۱۳۲/۳، الدر المختار مع

رد المحتار: ۴۲۹/۳، دار عالم الكتاب

(۴) فیض الباری: ۴۹۵/۱

(۵) عن عائشة رضي الله عنها قالت: ”كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتكف في العشر الاواخر من

ناراضگی کا اظہار فرماتے ہوئے حضور علیہ السلام نے اپنا خیمہ اٹھوایا، اور ازواج مطہرات نے بھی اپنے اپنے خیمے اٹھا دیئے، جس کے بعد آپ علیہ السلام نے ماہ شوال میں اعتکاف فرمایا۔ (۱)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ناپسندیدگی اور ناراضگی کا اظہار اس جملہ سے فرمایا: ”آلبر یردن“۔ یعنی: کیا یہ اس طرح مسجد میں اعتکاف کر کے خیر و بھلائی کو ڈھونڈ رہی ہیں؟

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اگر ایسی صورت میں اعتکاف کرنے میں کوئی حرج نہ ہوتا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم یوں عزم اعتکاف کے بعد اپنا خیمہ نہ اٹھواتے، اور نہ ازواج مطہرات سے ترک کرواتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورتوں کے لیے مسجد میں اعتکاف کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ (۲)

ففي الدر المختار: ”(أو) لبث (امرأة في مسجد بيتها) ويكره في المسجد“۔ اس پر علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ”(ويكره في المسجد) أي: تنزيهاً، كما هو ظاهر النهاية، نهر، وصرح في البدائع بأنه خلاف الأفضل“۔ (۳)

علامہ کاسانی رحمہ اللہ کا کلام درج ذیل ہے:

وأما المرأة، فذكر في الأصل أنها لا تعتكف إلا في مسجد بيتها، ولا

= رمضان، فكننت أضرب له خباء، فيصلی الصبح ثم يدخله، فاستأذنت حفصة عائشة أن تضرب خباء، فأذنت لها فضربت خباء. فلما رآته زينب بنت جحش ضربت خباء آخر. فلما أصبح النبي صلى الله عليه وسلم، رأى الأخبية، فقال: ما هذا؟ فأخبر، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((ألبرترون بهن؟)) فترك الاعتكاف ذلك الشهر، ثم اعتكف عشرة من شوال“۔ رواه الإمام البخاري في الاعتكاف، في باب اعتكاف النساء، رقم الحديث: ۲۰۳۳، وكذا رواه مسلم في الاعتكاف، باب متى يدخل من أراد الاعتكاف في معتكفه، رقم الحديث: ۲۷۸۵، وفيه: آلبر یردن؟ ورواه أبو داود في الصيام، باب الاعتكاف، رقم الحديث: ۲۴۶۴، والنسائي في المساجد، باب ضرب الخباء في المساجد، رقم الحديث: ۷۱۰، وابن ماجه في الصيام، باب ماجاء في من يتدئ الاعتكاف وقضاء الاعتكاف، رقم الحديث: ۱۷۷۱

(۱) فیض الباری: ۴۹۵/۱

(۲) فتح الملہم: ۳۴۷/۵، دار القلم

(۳) الدر المختار مع رد المحتار: ۴۲۹/۳، دار عالم الكتب

تعتکف فی مسجد جماعة، وروی الحسن عن ابي حنيفة أن للمرأة أن تعتکف فی مسجد الجماعة وإن شاءت اعتکفت فی مسجد بیتها و مسجد بیتها أفضل لها من مسجد حیثها..... وهذا لا یوجب اختلاف الروایات، بل یجوز اعتکافها فی مسجد الجماعة علی الروایتین جمیعاً بلا خلاف من أصحابنا، والمذکور فی الأصل محمول علی نفی الفضيلة، لا علی نفی الجواز توفیقاً بین الروایتین، وهذا عندنا، وقال الشافعی: لا یجوز اعتکافها فی مسجد بیتها“ (۱)

یعنی: ”عورت صرف اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے گی، مسجد جماعت میں اعتکاف نہیں کرے گی اور حسن، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ عورت مسجد جماعت میں بھی اعتکاف کر سکتی ہے اور اگر چاہے، تو گھر کی مسجد میں بھی اعتکاف کر سکتی ہے اور عورت کے لیے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنا محلے کی مسجد میں اعتکاف کرنے سے افضل ہے..... علامہ کا سانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے اختلاف روایات لازم نہیں آتا، بلکہ عورت کے لیے مسجد جماعت میں اعتکاف کرنا ہمارے اصحاب کے نزدیک دونوں روایتوں کے مطابق جائز ہے، اور اصل کی روایت افضلیت کی نفی پر محمول ہے، تا کہ جواز کی نفی پر، تا کہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہو جائے اور یہ ہم احناف کا مذہب ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورت کا اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنا جائز نہیں ہے۔“

حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت بالکل واضح ہے کہ دونوں میں اعتکاف مستحاضہ کا بیان ہے۔ (۲)

۳۰۵/۳۰۴ : حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ : حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ ، عَنْ خَالِدٍ ، عَنْ عِكْرِمَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : اعْتَكَفْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَمْرَأَةً مِنْ أَزْوَاجِهِ ، فَكَانَتْ تَرَى الدَّمَ وَالْصُّفْرَةَ ،

(۱) بدائع الصنائع: ۲۵/۳

(۲) عمدة القاري: ۲۷۸/۳

(۳) قوله: ”عائشة“: الحديث، مر تخريجه تحت الحديث السابق

وَالطَّنْتُ نَحْنَهَا ، وَهِيَ تُصَلِّي .

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج میں سے ایک نے اعتکاف کیا، وہ خون اور زردی کو دیکھتیں، جبکہ طشت ان کے نیچے ہوتا اور وہ نماز بھی ادا کرتی تھیں۔“

تراجم رجال

قتیبہ

یہ شیخ الاسلام ابورجاء قتیبہ بن سعید بن جمیل بن طریف ثقفی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الإیمان، باب إفشاء السلام من الإسلام“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

یزید بن زریع

یہ مشہور محدث یزید بن زریع رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے حالات ”کتاب الوضوء، باب غسل المنی وفرکہ الخ“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

خالد

یہ مشہور محدث ابوالمنازل خالد بن مہران حذاء بصری رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے حالات ”کتاب العلم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ((اللہم علمہ الکتاب))“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

عکرمہ

یہ مشہور امام حدیث و تفسیر ابوعبد اللہ عکرمہ مولیٰ ابن عباس مدنی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے حالات ”کتاب العلم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ((اللہم علمہ

(۱) کشف الباری: ۱۸۹/۲

(۲) کشف الباری: ۳۶۱/۳

الكتاب)) کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

عائشة

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

شرح حدیث

(قولها: ترى الدم والصفرة)

شرح رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یوں فرمانا استحاضہ سے کنایہ ہے، یعنی: وہ یہ بیان کرنا چاہتی ہیں کہ جن زوجہ نے آپ علیہ السلام کے ساتھ اعتکاف کیا، وہ مستحاضہ تھیں (حالت استحاضہ میں تھیں)۔ (۳)

(والطست تحتها)

یہ جملہ حالیہ ہے۔ ایک نسخہ میں یہ جملہ بغیر واؤ کے ہے، اور وہ بھی جائز ہے۔ (۴)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت واضح ہے کہ دونوں میں اعتکاف مستحاضہ کا ذکر ہے۔ (۵)

(۳۰۵) : حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ : حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ ، عَنْ خَالِدٍ ، عَنْ عِكْرِمَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ : أَنَّ بَعْضَ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ اعْتَكَفَتْ وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ .

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ بعض امہات المؤمنین (ازواج

(۱) كشف الباري: ۳/۳۶۳

(۲) كشف الباري: ۱/۲۹۱

(۳) عمدة القاري: ۳/۲۸۰، شرح الكرماني: ۳/۱۷۷

(۴) حوالہ بالا

(۵) عمدة القاري: ۳/۲۸۰

(۶) قوله: ”عائشة“: الحديث، مر تخريجہ فی نفس هذا الباب تحت رقم الحديث: ۳۰۹

میں سے کسی ایک نے) استخاضہ کی حالت میں اعتکاف کیا۔“

تراجم رجال

مسدد

یہ مسدد بن مسرید بن مسریل بن مرعیل رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات ”کتاب الإیمان، باب من الإیمان أن یحب لأخیه ما یحب لنفسه“ کے تحت گزر چکے ہیں (۱) اور ان کے تفصیلی حالات ”کتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم الخ“ کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

معتمر

یہ ابو محمد معتمر بن سلیمان بن طرخان تیمی بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات ”کتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم الخ“ کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

خالد

یہ ابو الثنازل خالد بن مہران حذاء رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اللہم علمہ الكتاب“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

عکرمہ

یہ ابو عبد اللہ عکرمہ مولیٰ ابن عباس رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اللہم علمہ الكتاب“

(۱) کشف الباری: ۲/۲

(۲) کشف الباری: ۵۸۸/۴

(۳) کشف الباری: ۵۹۰/۴

(۴) کشف الباری: ۳۶۱/۳

کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

عائشہ

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

شرح حدیث

اس باب کے تحت امام بخاری رحمہ اللہ نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں اور ان احادیث سے مستحاضہ کے مسجد میں ٹھہرنے کا جواز ثابت ہوتا ہے، اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ مستحاضہ کی نماز اور اس کا اعتکاف دونوں صحیح ہیں، کیونکہ وہ بھی درحقیقت دیگر پاک عورتوں کے حکم میں ہے۔ (۳)

نیز اگر مسجد کے ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو، تو حدث کی بھی اجازت ہے، جس طرح یہاں طشت رکھ کر مسجد کو خون سے ملوث نہ ہونے دیا گیا اور یہی حکم دوسرے ایسے لوگوں کے لیے بھی ہے، جن کا حدث وعذر ہر وقت موجود رہتا ہے، یا مسلسل زخم سے خون رستارہتا ہے۔ (۴)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایتِ اولیٰ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ استحاضہ کا خون رقیق اور پتلا ہوتا ہے، خون حیض کی طرح نہیں ہوتا۔ (۵)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت بالکل واضح ہے کہ حدیث اور ترجمۃ الباب دونوں میں اعتکاف مستحاضہ کا ذکر ہے۔ (۶)

(۱) کشف الباری: ۳/۳۶۳

(۲) کشف الباری: ۱/۲۹۱

(۳) فتح الباری: ۱/۵۳۴، شرح الکرمانی: ۳/۱۷۷، عمدة القاری: ۳/۲۸۰

(۴) حوالہ بالا

(۵) عمدة القاری: ۳/۲۸۰

(۶) حوالہ بالا

۱۱ - باب : هل تُصَلِّي الْمَرْأَةُ فِي ثَوْبٍ حَاضَتْ فِيهِ

ما قبل سے ربط

اس باب کی باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں حیض کے احکام کا ذکر ہے۔ (۱)

ترجمہ الباب کا مقصد

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں امام بخاری رحمہ اللہ عورت کے لیے ان ہی کپڑوں میں نماز کا جواز ثابت کر رہے ہیں جن میں ایام حیض گزارے ہیں، اس کی ضرورت اس لیے پیش آئی ہے کہ اسلام سے قبل عورتیں حیض کے کپڑوں کو تبدیل کیا کرتی تھیں اور اسے انتہائی ضروری خیال کرتی تھیں، لہذا امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایام حیض کا مستعمل کپڑا اگر آلودہ ہو گیا ہے، تو اتنے حصہ کو دھویا جائے، اور اگر آلودگی سے محفوظ ہے، تو وہ پاک ہے اور اس میں نماز پڑھی جاسکتی ہے۔ (۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایت سے صاف ظاہر ہے کہ جس کپڑے کو پہن کر عورت نے اپنا زمانہ حیض گزارا ہو، تو زمانہ طہر میں اسی کو پاک کر کے اس میں نماز پڑھ سکتی ہے۔ (۳)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب روایت صاف اور واضح ہے، تو پھر امام بخاری رحمہ اللہ نے لفظ ”ہل“ کیوں بڑھایا؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے اصول موضوعہ میں سے ہے کہ اگر روایت میں کسی بھی احتمال کی بناء پر غور و فکر کیا جاسکے، تو وہ تشہید اذہان کے لیے لفظ ”ہل“ لے آتے ہیں اور یہاں بھی احتمال ہے اور وہ احتمال یہ ہے کہ روایت باب میں نماز کی تصریح نہیں، اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی ”باب من سمي النفاس حیضاً“ کے تحت ذکر کردہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے حیض و طہارت کے کپڑے الگ الگ تھے، اب یہاں ان دونوں روایتوں میں یہ احتمال ہو گیا کہ نماز کے لیے کوئی اور کپڑا ہوتا تھا، یا ایک ہی

(۱) عمدة القاري: ۲۸۰/۳

(۲) شرح تراجم أبواب البخاري: ۱۹، فضل الباري: ۴۷۷/۲، الكنز المتواري: ۲۷۰/۳

(۳) تقرير بخاري: ۹۹/۲

کپڑا تھا جسے پاک کر کے نماز پڑھ لیا کرتی تھیں؟

جبکہ امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے اپنی ”سنن“ میں متعدد روایات ذکر کی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انہی کپڑوں میں نماز پڑھنا جائز ہے (۱)، چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عورتوں نے دریافت کیا کہ آیا ہم ان کپڑوں میں نماز پڑھ سکتی ہیں، جو ایام حیض میں ہمارے بدن پر رہتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں! اگر اس میں اثر دم وغیرہ نہ ہو، تو پڑھ لو (۲)، لہذا امام بخاری رحمہ اللہ بھی یہاں حیض والے کپڑوں میں نماز کے جواز کو ثابت فرما رہے ہیں، البتہ تشحیذ اذہان کے لیے لفظ ”ہل“ بڑھا دیا۔

۳۰۶ : حَدَّثَنَا أَبُو نَعِيمٍ قَالَ : حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ نَافِعٍ ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ ، عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ : قَالَتْ عَائِشَةُ : مَا كَانَ لِإِحْدَانَا إِلَّا ثَوْبٌ وَاحِدٌ ، تَحِيضُ فِيهِ ، فَإِذَا أَصَابَهُ شَيْءٌ مِنْ دَمٍ ، قَالَتْ بِرِيقِهَا ، فَقَصَعَتْهُ بِظَفَرِهَا .

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہمارے پاس صرف ایک کپڑا ہوتا تھا،

جسے ہم حیض کے وقت پہنتی تھیں، پھر جب اس میں کچھ خون لگ جاتا، تو اس پر تھوک ڈال

لیتیں اور پھر اسے ناخنوں سے مسل دیتیں۔“

تراجم رجال

أبو نعيم

یہ ابو نعیم فضل بن رکیں رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب فضل من استبرأ الدینہ“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

(۱) الكنز المتواری: ۲۷۰/۳، تقریر بخاری: ۹۹/۲

(۲) مکذا فی روایات الإمام أبی داود رحمہ اللہ، کتاب الطہارۃ، باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حیضها، رقم الحدیث: ۳۵۸-۲۶۵

(۳) قوله: ”عائشة“: الحدیث، ورواه أبو داود في الطہارۃ، في باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في

حیضها، رقم الحدیث: ۳۵۸

(۴) كشف الباری: ۶۶۹/۲

ابراہیم بن نافع

یہ ابواسحاق ابراہیم بن نافع مخزومی مکی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الغسل، باب من بدأ بشق رأسه الأيمن في الغسل“ کے تحت گزر

چکے ہیں۔

ابن أبي نجیح

یہ ابویسار عبد اللہ بن ابی نجیح ثقفی مکی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب الفهم في العلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

مجاہد

یہ شیخ القراء والمفسرین ابوالحجاج مجاہد بن جبر رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب الفهم في العلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

عائشہ

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

کیا حدیث الباب کی سند میں انقطاع یا اضطراب ہے؟

بعض حضرات کی طرف سے حدیث الباب میں دو طرح سے کلام ہوا ہے، ایک یہ کہ حدیث الباب کی سند میں انقطاع ہے، کیونکہ ابوحاتم، ابن معین، یحییٰ بن سعید قطان، شعبہ اور امام احمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ امام مجاہد رحمہ اللہ کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع ثابت نہیں، اور دوسرا یہ کہ اس حدیث کی سند میں اضطراب بھی ہے، کیونکہ یہی روایت امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے ”محمد بن کثیر عن ابراہیم بن نافع عن الحسن

(۱) کشف الباری: ۳۰۲/۳

(۲) کشف الباری: ۳۰۷/۳

(۳) کشف الباری: ۲۹۱/۱

بن مسلم“ کے طریق سے نقل کی ہے، جس میں ابراہیم بن نافع، حسن بن مسلم سے روایت کرتے ہیں اور یہاں روایت بخاری میں ابراہیم بن نافع، ابن ابی نجیح سے روایت کر رہے ہیں۔

اول کا جواب یہ ہے کہ خود امام بخاری رحمہ اللہ نے اس سند کے علاوہ دیگر متعدد احادیث میں امام مجاہد رحمہ اللہ کے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے سماع کی تصریح کی ہے۔ اسی طرح ابن المدینی اور ابن حبان رحمہما اللہ کے نزدیک بھی امام مجاہد رحمہ اللہ کا سماع حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت ہے، پھر چونکہ اثبات، نفی پر مقدم ہے، اس لیے بھی اثبات کو ترجیح ہوگی۔

اور دوسرے کا جواب یہ ہے کہ یہ جو اختلاف شیوخ کو علت اضطراب بنایا گیا ہے، درست نہیں، کیونکہ ایسا اختلاف اضطراب کا باعث نہیں ہوتا، بلکہ یہ تو اس بات پر محمول ہے کہ ابراہیم بن نافع رحمہ اللہ نے اس روایت کو دونوں شیوخ سے روایت کیا ہوگا۔

اور اگر اس احتمال کو قبول نہ کیا جائے، تو بھی ابو نعیم جو امام بخاری رحمہ اللہ کے شیخ ہیں، امام ابوداؤد رحمہ اللہ کے شیخ محمد بن کثیر رحمہ اللہ سے احفظ ہیں، اس لیے فقط اختلاف شیوخ کی بناء پر روایت باب کو مضطرب نہیں کہا جائے گا۔

نیز خلاد بن یحییٰ، ابو حذیفہ اور نعمان بن عبد السلام رحمہم اللہ سے ابو نعیم رحمہ اللہ کی متابعت بھی ثابت ہے، جو تقویت کا باعث ہوتی ہے، لہذا اس روایت باب ہی کو ترجیح ہوگی، اور قاعدہ ہے کہ مرجوح، راجح میں اثر انداز نہیں ہوتا، اس لیے امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی تخریج کردہ روایت کی سند امام بخاری رحمہ اللہ کی تخریج کردہ روایت کی سند میں اثر انداز نہیں ہوگی۔ (۱)

شرح حدیث

(ماکان لاحدانا الا ثوب واحد)

شرح رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ یہ نفی عام ہے، یعنی: سب ازواج کو شامل ہے، کیونکہ نکرہ نفی کے تحت واقع ہے، جو عموم کا فائدہ دیتا ہے، کیونکہ اگر کسی ایک کے پاس بھی زائد کپڑا ہوتا، تو نفی صادق نہ آئی (۲)۔ نیز

(۱) فتح الباری: ۱/۵۳۵، عمدۃ القاری: ۳/۲۸۰

(۲) إرشاد الساری: ۱/۵۵۱

”إحدانا“ مفرد مضاف ہے، جو کہ علی الاصح ان صیغوں میں سے ہے جو عموم کا فائدہ دیتے ہیں۔ (۱)

اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے، وہ یہ کہ حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ ازواج کے پاس زائد کپڑا جو ایام حیض کے ساتھ مختص ہو، نہیں ہوتا تھا، جبکہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت سابقہ (فی سبب: من سمسى النفس حیضاً) سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس ایام حیض میں پہننے کے لیے الگ کپڑا ہوتا تھا، لہذا دونوں روایتوں میں تعارض ہوا۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا اسلام کے ابتدائی دور پر محمول ہے، کیونکہ شروع شروع میں تنگی اور قلت کا سامنا تھا، جبکہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث فتوحات کے بعد کے زمانہ پر محمول ہے، جب حالات کشادہ اور معیشت میں توسع ہو گیا تھا اور تب ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن نے ایام حیض کے لیے، ایام طہر سے الگ کپڑوں کا بندوبست کر لیا ہوگا۔ (۲)

اس کے علاوہ یہ احتمال بھی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مراد ”توب واحد“ سے توب واحد مختص بالحيض ہو، یعنی: ہم ازواج کے پاس خاص ایام حیض میں پہننے کے لیے ایک ہی کپڑا ہوتا تھا، کیونکہ روایت میں کوئی ایسی بات نہیں، جو ایام طہر کے لیے کوئی دوسرا کپڑا موجود ہونے کی نفی کرتی ہو۔ یوں دونوں روایتوں میں توافق ہو جائے گا۔ (۳)

(قالت بریقها)

قالت بریقها: أى: وضعت أوصبت عليه ريقها. شراح رحمهم الله نے لکھا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قول کا فعل پر اطلاق کیا ہے (۴)، یا بالفاظ دیگر فعل کی تفسیر قول سے کی ہے (۵)۔ علامہ عینی رحمہ

(۱) شرح الکرمانی: ۱۷۷/۳، عمدة القاری: ۲۸۱/۳، تحفة الباری: ۲۵۰/۱

(۲) فتح الباری: ۵۳۵/۱، شرح الکرمانی: ۱۷۸/۳، عمدة القاری: ۲۸۱/۳، تحفة الباری: ۲۵۰/۱

(۳) فتح الباری: ۵۳۵/۱

(۴) فتح الباری: ۵۳۵/۱، التوشیح: ۴۰۸/۱

(۵) تحفة الباری: ۲۵۰/۱

اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ قول اپنے معنی اصلی کے علاوہ مقام کی مناسبت سے دیگر معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ یہاں ”قالت بریقہا“ کے معنی: ”صبت علیہ من ریقہا“ یا ”وضعت علیہ ریقہا“ سے کیے گئے ہیں۔ نیز یہ بھی احتمال ہے کہ ”قالت“: ”بالت“ (تر کرنے) کے معنی میں ہو، جیسا کہ ”سنن ابی داؤد“ کی روایت میں ”قالت“ کے بجائے ”بالت“ کے الفاظ مروی ہیں۔ (۱)

مدعیان عمل بالحدیث کے اعتراض کا جواب

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ تھوک سے بھی ازالہ نجاست ہو سکتا ہے، کیونکہ تھوک میں تیزابیت کا اثر ہوتا ہے جس سے ازالہ نجاست کیا جاسکتا ہے اور یوں مدعیان عمل بالحدیث جو فقہ حنفی پر اعتراض کرتے ہیں اور بجز پانی کے کسی اور چیز سے ازالہ نجاست کے قائل نہیں، کا اعتراض اس نہیں صریح اور حدیث صحیح سے مردود ہو جاتا ہے۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تحقیق

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ روایت میں اسی کپڑے میں نماز پڑھنے کا ذکر نہیں، اس لیے اس روایت سے ان حضرات کے لیے جو پانی کے علاوہ دیگر مائع طہرات سے بھی ازالہ نجاست کے قائل ہیں، دلیل اور حجت نہیں نکلتی، بلکہ تھوک کے ذریعہ خون کو زائل کرنے سے مقصود اس کے اثر کو زائل کرنا تھا، تطہیر مقصود نہیں تھی، البتہ جب نماز پڑھنے کا ارادہ ہوتا، تو اس کپڑے کو دھونے کے بعد اس میں نماز پڑھتی تھیں، جیسا کہ ”باب غسل دم المحیض“ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کی روایت میں صراحت ہے کہ ہم ازواج پہلے اس خون کے دھبے کو کھرچتی تھیں، پھر جب نماز پڑھنے کا ارادہ ہوتا، تو اسے دھو لیتیں، اور پھر نماز پڑھتی تھیں۔ (۳)

اسی لئے حضرات شراح رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں یہ اشکال نہ ہو کہ روایت مذکورہ میں تو ”غسل ثوب“ کا ذکر نہیں، جبکہ ”باب غسل دم المحیض“ کی روایت میں ”غسل ثوب“ کا ذکر موجود ہے، لہذا دونوں

(۱) عمدة القاري: ۲۸۱/۳

(۲) فیض الباري: ۴۹۶/۱

(۳) فتح الباري: ۵۳۵/۱

حدیثوں میں تعارض ہوا، کیونکہ یہ روایت اگرچہ مطلق ہے، مگر روایت سابقہ مقیدہ پر محمول ہے۔ (۱)
 نیز علامہ بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ خون بہت تھوڑی مقدار میں ہو، جس کا دھونا واجب نہیں ہوتا، اور اسی لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس روایت میں ”غسل ثوب“ کا ذکر نہ کیا ہو، کیونکہ خون کے زیادہ مقدار میں ہونے کی صورت میں کپڑے کو دھونا ہی صحیح اور ثابت ہے۔ (۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی تحقیق

اس پر علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ و صحابیات رضی اللہ عنہم و عنہن یہ نہیں سوچتے تھے کہ یہ نجاست تھوڑی مقدار میں ہے، لہذا معاف ہے، بلکہ ان کے نزدیک نجاست تھوڑی ہوتی یا زیادہ ہوتی، قابل معافی نہیں تھی۔ یہ تاویل تو صرف امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب پر درست ہو سکتی ہے، کیونکہ حنفیہ (کنس اللہ سوادہم) کے ہاں ہی کم مقدار میں نجاست معاف ہے، بشرطیکہ ایک درہم سے کم ہو، اور یہ روایت ان حضرات پر حجت ہے جو بغیر پانی کے کسی اور مانع سے ازالہ نجاست کو درست نہیں مانتے، کیونکہ اس روایت میں تھوک کے ذریعہ ازالہ نجاست کی صراحت ہے۔ نیز اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ازالہ نجاست میں عدد کا اعتبار نہیں، بلکہ مقصد صفائی و پاکیزگی ہے، خواہ وہ ایک دفعہ سے حاصل ہو یا دس دفعہ سے۔ (۳)

(فقصعته بظفرها)

”قصعة“ (بالقاف)، اس کے معنی ناخن کے ذریعہ رگڑنے کے آتے ہیں، جب کہ ایک نسخے میں ”قصعته“ کے بجائے ”مبصعته“ مروی ہے (۴) اور اس کے معنی کھرچنے کے آتے ہیں۔ امام ابو داؤد رحمہ اللہ سے صرف ”قصعته“ (بالقاف) مروی ہے۔ (۵)

(۱) إرشاد الساري: ۵۵۱/۱، شرح ابن بطلال: ۴۳۷/۱، شرح الکرمانی: ۱۷۸/۳، عمدة القاري:

۲۸۱/۳، إرشاد الساري: ۵۵۱/۱

(۲) عمدة القاري: ۲۸۱/۳، إرشاد الساري: ۵۵۱/۱

(۳) عمدة القاري: ۲۸۱/۳

(۴) تحفة الباري: ۲۵۰/۱

(۵) عمدة القاري: ۲۸۱/۳، شرح الکرمانی: ۱۷۸/۳، تحفة الباري: ۲۵۰/۱

بہر حال یہاں مراد رگڑنے یا کھرچنے میں مبالغہ کرنا ہے۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہ حدیث بھی روایت کی ہے، جس میں ہے کہ: ”ثم تری فیہ قطرة فتقصعه بظفرها“ (یعنی: پھر جب اس (کپڑے) پر (خون کا) قطرہ دیکھتیں، تو اسے ناخن سے کھرچ لیتیں) اور اس روایت کے پیش نظر حدیث الباب میں اس بات کا احتمال ہے کہ دم سے مراد ”دم یسیر“ ہو جو معاف ہوتا ہے، لیکن پہلا احتمال ہی قوی ہے، یعنی: جب نماز کا ارادہ ہوتا، تو اس وقت کپڑا دھویا کرتی تھیں۔ (۲)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے دونوں میں ایک مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ جس عورت کے پاس صرف ایک ہی کپڑا ہو، جس میں وہ ایام حیض بھی گزارتی ہو، تو ایسی عورت کے لیے نماز پڑھنے کا حکم یہ ہے کہ وہ نماز بھی اسی کپڑے میں پڑھے گی، مگر اس کپڑے کو پاک کر لینے کے بعد، اسی مسئلہ کی طرف امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث اور ترجمۃ الباب دونوں میں اشارہ کیا۔ (۳)

۱۲ - باب : الطَّيِّبُ لِلْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ

ما قبل سے ربط

امام بخاری رحمہ اللہ ان ابواب میں حیض سے پاکی حاصل کرنے کے مختلف مراحل کو بیان فرما رہے ہیں، چنانچہ باب سابق میں کپڑے سے ازلہ دم حیض کو بیان فرمایا، جسے ”تنظیف“ اور ”انقاء“ کہتے ہیں اور یہ ابتدائی مرحلہ ہے، اور اس باب میں انقطاع دم حیض کے بعد غسل کرنے کے وقت خوشبو لگانے کے حکم کو بیان فرما رہے ہیں، جو کہ ازلہ دم حیض کے بعد کا مرحلہ ہے، اور اسی لیے یہ مرحلہ ”انظف“ یعنی بنسبت پہلے مرحلے کے زیادہ تنظیف کہلاتا ہے۔ (۴)

(۱) شرح الکرمانی: ۱۷۸/۳، جامع الأصول فی أحادیث الرسول: ۹۵/۷

(۲) فتح الباری: ۵۳۵/۱

(۳) شرح ابن بطلال: ۴۳۷/۱، شرح الکرمانی: ۱۷۸/۳، فتح الباری: ۵۳۵/۱، عمدة القاری: ۲۸۰/۳

الکنز المتواری: ۲۷۱/۳

(۴) عمدة القاری: ۲۸۱/۳

ترجمہ الباب کا مقصد

شرح رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد انقطاع دم حیض کے بعد دفع رائحہ کریمہ کے لیے خوشبو کو استعمال کرنے کے حکم کی تاکید فرمانا ہے، اور اس حکم کی تاکید اس امر سے ظاہر ہوئی کہ جب سوگ والی عورت کے لیے بھی دوران عدت انقطاع دم حیض کے بعد غسل کرنے کے وقت خوشبو کو استعمال کرنے کی اجازت دی گئی ہے، حالانکہ اس کو عدت کے دنوں میں خوشبو وغیرہ کے استعمال کی اجازت نہیں ہے، تو پھر غیر متعدہ کے لیے تو اس کا استعمال زیادہ مؤکد ہوگا۔ (۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ ترجمہ شارحہ ہے کہ چونکہ ”مسک“ کا لفظ آیا تھا، اس لیے اس کی شرح فرمادی کہ اس سے خوشبو مراد ہے، کسی خاص مسک کی تعیین نہیں (۲)، البتہ بعض شوافع سے نقل کیا گیا ہے کہ مسک لگانا ہی متعین ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ استقرار حمل میں معین ہے۔ ممکن ہے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد شوافع رحمہم اللہ کے اسی قول پر رد کرنا ہو۔ (۳)

۳۰۷ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ قَالَ : حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ ، عَنْ أَيُّوبَ ، عَنْ حَفْصَةَ ، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ : أَوْ هِشَامُ بْنُ حَسَّانَ ، عَنْ حَفْصَةَ ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ ^(۵) ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ، قَالَتْ : كُنَّا نُنْهَى أَنْ نُجِدَّ عَلَى مِثْبَ فَوْقَ ثَلَاثٍ ، إِلَّا عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ، وَلَا نَكْتَحِلُ ، وَلَا نَتَطَيَّبُ ، وَلَا نَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا إِلَّا ثَوْبَ عَصَبٍ ، وَقَدْ رُخِّصَ لَنَا عِنْدَ الطُّهْرِ ، إِذَا اغْتَسَلَتْ إِحْدَانَا مِنْ مَحِيضِهَا ، فِي بُذَّةٍ مِنْ كُسْتٍ أَظْفَارٍ ، وَكُنَّا نُنْهَى عَنْ اتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ . قَالَ : رَوَاهُ هِشَامُ بْنُ حَسَّانٍ ، عَنْ حَفْصَةَ ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

[۱۲۱۹ ، ۱۲۲۰ ، ۵۰۲۶-۵۰۲۸]

(۱) فتح الباری: ۵۳۶/۱، عمدة القاری: ۲۸۱/۳، الكنز المتواری: ۲۷۱/۳

(۲) الكنز المتواری: ۲۷۱/۳، تقریر بخاری: ۹۹/۲، ۱۰۰

(۳) تقریر بخاری: ۹۹/۲، ۱۰۰

(۴) قولہ: ”ام عطیة“: الحدیث، رواہ البخاری فی الجنائز ایضاً فی باب اتباع النساء الجنائز، رقم الحدیث: ۱۲۷۸،

وفی باب إحداث المرأة علی غیر زوجها، رقم الحدیث ۱۲۷۹، وفی الطلاق، فی باب القسط للحادة عند الطهر، رقم =

”حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ ہمیں کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ منانے سے روکا جاتا تھا، لیکن شوہر کی موت پر چار مہینے دس دن کے سوگ کا حکم تھا، ان دنوں میں نہ سرمہ استعمال کرتی تھیں، نہ خوشبو، اور عصب (بیم کی بنی ہوئی ایک چادر جو رنگین بھی ہوتی تھی روہ کپڑا جس کا سوت بناوٹ سے پہلے رنگا گیا ہو) کے علاوہ کوئی رنگین کپڑا ہم استعمال نہیں کرتی تھیں اور ہمیں (عدت کے دنوں میں) حیض کے غسل کے بعد کچھ اظفار کے کست (عود کی خوشبو) استعمال کرنے کی اجازت تھی اور ہمیں جنازے کے پیچھے چلنے کی بھی اجازت نہیں تھی۔“

تراجم رجال

عبد اللہ بن عبد الوہاب

یہ ابو محمد عبد اللہ بن عبد الوہاب حنفی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب: لیبلغ العلم الشاہد الغائب“ میں گزر چکے ہیں۔ (۱)

حماد بن زید

یہ حماد بن زید بن درہم بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب ایمان، باب: وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینہما“

کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

= الحدیث: ۵۳۴۱، وفي باب: تلبس الحادة ثياب العصب، رقم الحديث: ۵۳۴۲، ۵۳۴۳، وكذا رواه مسلم في الطلاق، في باب وجوب الإحداد، رقم الحديث: ۳۷۴۰، وكذا رواه أبو داود في الطلاق، في باب فيما تجتنبه المعتدة في عدتها، رقم الحديث: ۲۳۰۲، ۲۳۰۳، وكذا رواه النسائي في الطلاق، في باب ما تجتنب الحادة من الثياب المصبغة، رقم الحديث: ۳۵۶۴، وفي باب الخضاب للحادة، رقم

الحديث: ۳۵۶۶

(۱) كشف الباري: ۱۳۸/۴

(۲) كشف الباري: ۲۱۹/۲

ایوب

یہ ایوب بن ابی تمیمہ کیسان سختیانی بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات بھی ”کتاب الایمان، باب حلاوة الایمان“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

ہشام بن حسان

یہ ہشام بن حسان ازدی قردوسی بصری رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو عبد اللہ“ ہے۔ (۲)

ہشام بن حسان رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کنانی محمد بن سیرین أبا عبد الله ولم يولد لي“۔

یعنی: محمد بن سیرین رحمہ اللہ نے میری کنیت ابو عبد اللہ رکھی تھی، جبکہ میری کوئی اولاد نہیں تھی۔ (۳)

ہشام بن حسان رحمہ اللہ کو ”فردوسی“ ان کے حسن اور خوبصورتی کی وجہ سے کہا گیا تھا۔ (۴)

انہوں نے حمید بن ہلال، حسن بصری، محمد بن سیرین، حفصہ بنت سیرین، انس بن سیرین، عکرمہ،

ابو معشر زیاد بن کلیب، واصل مولیٰ ابی عیینہ، ایوب بن موسیٰ، یحییٰ بن ابی کثیر، عبد العزیز بن صہیب، قیس بن سعد

مکی، ہشام بن عروہ، محمد بن واسع، سہیل بن ابی صالح رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے عکرمہ بن عمار، سعید بن ابی عروہ، شعبہ، زائدہ، حفص بن غیاث، عبد اللہ بن ادریس، ابراہیم

بن طہمان، ابن جریج، ابن علیہ، جریر بن عبد الحمید، حماد بن زید، حماد بن اسامہ، حماد بن سلمہ، عبد اللہ بن المبارک،

یحییٰ القطان، معتمر بن سلیمان، یزید بن زریع، نصر بن شمیل، یزید بن ہارون، عثمان بن الہیثم، ابن ابی عدی اور

خالد بن الحارث رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۵)

محمد بن سیرین رحمہ اللہ فرماتے تھے: ”ہشام منا أهل البيت“۔

ایوب بن موسیٰ قرشی رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے: ”سل لي هشاماً عن حديث كذا“۔ یعنی: ہشام بن

(۱) کشف الباری: ۲/۲۶

(۲) تہذیب الکمال: ۱۸۱/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۵۵/۶

(۳) تہذیب الکمال: ۱۸۴/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۵۶/۶

(۴) حوالہ بالا

(۵) تلامذہ و مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھیے: تہذیب الکمال: ۱۸۲/۳۰

حسان سے فلاں حدیث کے بارے میں پوچھ کے آؤ۔ (۱)

سعید بن ابی عروبہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ما رأیت أو ما کان أحد أحفظ عن محمد بن

سیرین من هشام“۔ (۲)

مخلد بن الحسین فرماتے ہیں: ”ہشام بن حسان، محمد بن سیرین رحمہ اللہ سے اسی طرح حدیث روایت

کرتے تھے، جیسا کہ ان سے سنتے تھے، اگر محمد بن سیرین ارسال کرتے، تو ہشام ابن حسان بھی ارسال

کرتے۔“ (۳)

حماد بن زید فرماتے ہیں: ”أبنا أيوب، وهشام، وحسبك هشام“ یعنی: ہم نے ایوب اور ہشام

دونوں سے روایت لی ہیں، مگر ہشام ہی کافی ہیں کہ ان کے ساتھ کسی اور کے ذکر کی ضرورت نہیں۔ (۴)

ہشام بن حسان رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”میں نے حسن بصری اور محمد بن سیرین رحمہما اللہ سے کوئی

حدیث سوائے ”حدیث الأعماق“ کے نہیں لکھی، چونکہ ”حدیث الأعماق“ طویل تھی، اس لیے اسے لکھا،

پھر جب وہ یاد کر لی، تو اسے مٹا دیا۔ (۵)

اسی لئے جب ہشام بن حسان سے کہا گیا کہ اپنی کتابیں دکھائیں، تو انہوں نے جواب دیا کہ میرے

پاس کتابیں نہیں۔ (۶)

یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ہشام بن حسان فی ابن سیرین أحب إلي من عاصم

الأحول“۔ (۷)

علی بن المدینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن سعید اور دیگر اکابر محدثین نے ہشام بن حسان رحمہ اللہ کو

(۱) تہذیب الکمال: ۱۸۴/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۵۶/۶

(۲) تہذیب الکمال: ۱۸۴/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۵۶/۶

(۳) تہذیب الکمال: ۱۸۵/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۵۷/۶

(۴) تہذیب الکمال: ۱۸۵/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۵۶/۶، تہذیب التہذیب: ۳۵/۱۱

(۵) حوالا بالا

(۶) حوالا بالا

(۷) تہذیب الکمال: ۱۸۶/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۵۸/۶

ثقہ راوی قرار دیا ہے، البتہ یحییٰ بن سعید "ہشام بن حسان عن عطاء" کی سند کو ضعیف کہتے تھے، اور اسی طرح حضرات محدثین کا یہ بھی گمان تھا کہ انہوں نے حسن بصری رحمہ اللہ کی روایات کو "حوشب" کے واسطے سے نقل کیا ہے (۱)، چنانچہ ایک اور موقعہ پر علی بن المدینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہشام بن حسان رحمہ اللہ کی وہ حدیثیں جو انہوں نے محمد بن سیرین سے روایت کی ہیں، وہ سب صحیح ہیں، اور جو حدیثیں وہ حسن بصری رحمہ اللہ سے روایت کرتے، تو ان حدیثوں کا دار و مدار "حوشب" کے واسطے پر ہے۔ (۲)

کیونکہ علی ابن المدینی، عرعہ بن البرند سے نقل کرتے ہیں کہ جب انہوں نے عباد بن منصور سے ہشام بن حسان کے متعلق پوچھا کہ کیا وہ حسن بصری کے پاس روایت حدیث کے لیے آیا کرتے تھے؟ تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ میں نے ہشام بن حسان کو حسن بصری کے پاس کبھی نہیں دیکھا۔ (۳)

عرعہ بن البرند فرماتے ہیں کہ عباد بن منصور کے انتقال کے بعد میں نے اس بات کی خبر جریر بن حازم کو دی، تو انہوں نے بھی یہی فرمایا کہ میں سات سال حسن بصری کے پاس روایت حدیث کے لیے بیٹھا ہوں، مگر میں نے کبھی ہشام بن حسان کو حسن بصری کے پاس نہیں دیکھا۔

عرعہ بن البرند فرماتے ہیں کہ میں نے جریر بن حازم سے کہا کہ وہ تو ہمیں (براہ راست) حسن بصری کی روایات بیان کرتے ہیں، پھر بھلا آپ کے خیال میں وہ کس کے واسطے سے روایات بیان کرتے ہوں گے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ میرے خیال میں "حوشب" کے واسطے سے بیان کرتے ہیں۔ (۴)

مگر سعید بن عامر کہتے ہیں کہ میں نے ہشام بن حسان کو یہ کہتے سنا ہے کہ وہ حسن بصری رحمہ اللہ کے پاس دس سال رہے ہیں۔ (۵)

علی ابن المدینی فرماتے ہیں: "وہشام أثبت من خالد الحذاء في ابن سيرين، وهشام مثبت". (۶)

(۱) تہذیب الکمال: ۱۸۷/۳۰

(۲) تہذیب الکمال: ۱۸۷/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۵۸/۶

(۳) حوالہ بالا

(۴) حوالہ بالا

(۵) تہذیب الکمال: ۱۸۵/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۵۷/۶

(۶) تہذیب الکمال: ۱۸۷/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۵۸/۶

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صالح، وهشام أحب إلي من أشعث“۔
 نیز امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”عندي لا بأس به، وما تكاد تنكر عليه شيئاً إلا وجدت غيره قد رواه إما أيوب، وإما عوف“۔ یعنی: میرے نزدیک وہ قابل قبول ہیں، اور آپ کو ان کی کوئی بھی حدیث اجنبی معلوم ہوئی، تو اس کی متابعت ایوب یا عوف سے ضرور ملے گی۔ (۱)
 یحییٰ بن معین فرماتے ہیں: ”لا بأس به“۔ (۲)

نیز یحییٰ بن معین سے ہشام اور جریر بن حازم کے متعلق پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا: ”هشام بن حسان أحب إلي“ پھر ابن سیرین رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں ہشام اور یزید بن ابراہیم کے بارے میں پوچھا گیا، تو جواب میں فرمایا: ”كلاهما ثقة“۔ (۳)

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”بصري، ثقة، حسن الحديث“۔ (۴)
 ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”كتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۵)
 حجاج بن منہال فرماتے ہیں: ”كان حماد بن سلمة لا يختار على هشام في حديث ابن سيرين أحداً“۔ (۶)

ابن سعد فرماتے ہیں: ”كان ثقة، إن شاء الله تعالى، كثير الحديث“۔ (۷)
 امام ابوداؤد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”چار محدثین ہیں جو ”هشام عن الحسن“ کی سند کا اعتبار نہیں کرتے:
 ۱- یحییٰ بن سعید، ۲- اسماعیل بن علیہ، ۳- یزید بن زریج، ۴- وہیب۔ (۸)

(۱) تہذیب الکمال: ۱۹۰/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۶۰/۶

(۲) تہذیب التہذیب: ۳۶/۱۱

(۳) تہذیب الکمال: ۱۹۱/۳۰

(۴) حوالہ بالا

(۵) کتاب الثقات لابن حبان: ۵۶۶/۷

(۶) سیر أعلام النبلاء: ۳۵۸/۶

(۷) تہذیب التہذیب: ۳۷/۱۱

(۸) تعلیقات علی تہذیب الکمال للشیخ شعیب الأرناؤوط: ۱۹۳/۳۰

اسی طرح امام شعبہ رحمہ اللہ کے بارے میں آتا ہے کہ: ”کان یتقی حدیث هشام بن حسان عن عطاء ومحمد والحسن“۔ یعنی: امام شعبہ، ہشام رحمہ اللہ کی ان تین حضرات محدثین عظام سے مروی روایات سے احتراز کرتے تھے۔ (۱)

نعیم بن حماد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا: ”لقد أتى هشام أمراً عظيماً بروايته عن الحسن“۔ یعنی: ہشام رحمہ اللہ نے حسن بصری رحمہ اللہ سے روایات کر کے ایک بڑی بات کر دی۔ جب نعیم بن حماد سے پوچھا گیا کہ ایسا کیوں؟ تو انہوں نے جواب دیا: ”لأنه كان صغيراً“۔ یعنی: وہ اس وقت چھوٹے تھے۔ (۲)

اس پر علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس قول میں نظر ہے، بلکہ ہشام بن حسان رحمہ اللہ بڑے تھے، کیونکہ خود سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ سے منقول ہے: ”کان هشام أعلم الناس بحديث الحسن“۔ علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”هذا أصح“۔ یعنی: صحیح یہی ہے کہ وہ حسن بصری رحمہ اللہ کی احادیث کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے۔ (۳)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة، إمام، كبير الشأن“۔ (۴)
نیز علامہ ذہبی نے قول فیصل ذکر کرتے ہوئے فرمایا: ”هشام قد قفز القنطرة واستقر توثيقه، واحتج به أصحاب الصحاح، وله أوهام مغمورة في بحر ماروي“۔ یعنی: بلاشبہ ہشام بن حسان رحمہ اللہ کی ثقاہت پختہ ہو چکی ہے، اور اصحاب کتب صحاح نے ان سے دلیل اور حجت بھی پکڑی ہے، البتہ ان سے احادیث کا جو ایک عظیم اور ضخیم ذخیرہ مروی ہے، اس میں چنداں جھنسی روایات بھی ہیں۔ (۵)

ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”أحاديثه مستقيمة ولم أرفي أحاديثه منكراً إذا حدث عنه“

(۱) تہذیب الکمال: ۱۸۹/۳۰

(۲) تہذیب الکمال: ۱۸۵/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۵۶/۶

(۳) سیر أعلام النبلاء: ۳۵۷/۶

(۴) میزان الاعتدال: ۲۹۵/۴، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشرکاء

(۵) سیر أعلام النبلاء: ۳۶۲/۶

ثقة وهو صدوق لا بأس به۔ یعنی: میں نے ان کی احادیث میں کوئی ہنکرا اور اجنبی حدیث نہیں دیکھی، بشرطیکہ ان سے کسی ثقہ راوی نے حدیث کو روایت کیا ہو، ہشام بن حسان صدوق اور قابل قبول راوی ہیں۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ہشام بن حسان سے متعلق ائمہ حدیث کے اقوال کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا: ”ائمہ حدیث نے ان سے دلیل اور حجت پکڑی ہے، بالبتہ ان کی ”عن عطاء“ کی سند سے کسی حدیث کی تخریج نہیں، اور جو حدیثیں ہشام نے عکرمہ سے روایت کی ہیں، سوان میں سے چند امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی تخریج کی ہیں، جن میں سے بعض کی متابعت بھی موجود ہے، اور جو انہوں نے حسن بھری رحمہ اللہ سے احادیث روایت کی ہیں، سو وہ کتب ستہ میں موجود ہیں۔“ (۲)

ابو حاتم رحمہ اللہ نے فرمایا: ”کان صدوقاً، وکان یثبت فی رفع الأحادیث عن محمد بن سیرین۔“ (۳)

ابن عون رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان محمد لا یرفع من حدیث أبی ہریرۃ إلا ثلاثہ أحادیث: ۱- صلی إحدی صلاتی العشی، ۲- وجاء أهل اليمن، ۳- ولم يذكر الثالث۔ یعنی: محمد بن سیرین رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے صرف تین حدیثیں مرفوعاً روایت کی ہیں۔“ (۴)

اس پر علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ قول درست نہیں، کیونکہ حضرات شیخین (امام بخاری اور امام مسلم) رحمہما اللہ نے ”محمد عن أبی ہریرۃ“ کی سند سے متعدد احادیث روایت کی ہیں، اس کے علاوہ اسی سند سے چند روایات کے ذکر کرنے میں امام بخاری اور کچھ روایات کے ذکر کرنے میں امام مسلم متفرد بھی ہیں۔ (۵)

بہر حال ہشام بن حسان رحمہ اللہ ثقہ راوی ہیں اور اصحاب صحاح نے ان سے احادیث تخریج کی ہیں۔

(۱) الكامل لابن عدي: ۱۱۴/۷

(۲) هدي الساري: ۶۳۱

(۳) الجرح والتعديل: ۷۱/۹

(۴) تهذيب الكمال: ۱۹۰/۳۰، سير أعلام النبلاء: ۳۵۹/۶

(۵) سير أعلام النبلاء: ۳۵۹/۶، ۳۶۰

ان کے تقویٰ کا یہ عالم تھا کہ جب بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور جنت و جہنم کا تذکرہ ہوتا، تو آپ اس قدر روتے کہ آپ کے رخسار آنسوؤں سے تر ہو جاتے۔ (۱)

ان کی تاریخ وفات سے متعلق تین اقوال ہیں:

- ۱۔ ابو نعیم، ابن معین اور ابو بکر بن ابی شیبہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۱۴۶ھ میں ہوا۔
- ۲۔ یحییٰ القطان اور ابن بکیر فرماتے ہیں کہ ۱۴۷ھ میں انتقال ہوا۔
- ۳۔ مکی بن ابراہیم اور ابو عیسیٰ ترمذی فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال یکم صفر ۱۴۸ھ میں ہوا۔ (۲)

حفصہ بنت سیرین

یہ ام ہزمل حفصہ بنت سیرین انصاریہ رحمہما اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الوضوء، باب التیمن فی الوضوء والغسل“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

ام عطیہ

یہ مشہور صحابیہ نسیبہ بنت کعب انصاریہ رضی اللہ عنہا ہیں۔ ”ام عطیہ“ ان کی کنیت ہے، ان کا شمار اہل فضل صحابیات میں ہوتا ہے، ان کے بارے میں آتا ہے کہ یہ مریضوں کی نگہداشت، زخمیوں کی مرہم پٹی اور مردوں کو غسل دینے کے امور سرانجام دیا کرتی تھیں۔ (۳)

ان کے حالات بھی ”کتاب الوضوء، باب التیمن فی الوضوء والغسل“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

نوٹ: مستملی اور کریمہ کی روایت میں اس حدیث کی سند یوں ہیں:

”حدثنا حماد بن زید عن أيوب، قال أبو عبد الله: أوهشام بن حسان عن حفصة“

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ”ابو عبد اللہ“ سے مراد خود امام بخاری رحمہ اللہ ہیں، اور گویا امام بخاری رحمہ اللہ کو اس میں شک ہے کہ حماد بن زید کے شیخ ایوب ہیں یا ہشام بن حسان ہیں، اور شک کی یہ کیفیت اور صورت صرف اسی مقام پر ہے، کیونکہ خود امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث کو ”کتاب الطلاق“

(۱) تہذیب الکمال: ۱۹۳/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۶۲/۶

(۲) حوالہ بالا

(۳) عمدة القاري: ۲۸۱/۳

باب القُسط للحادة عند الطهر“ میں بھی اسی سند کے ساتھ ذکر کیا ہے، مگر وہاں شک کا اظہار کیے بغیر ”حماد بن زید عن ایوب عن حفصہ“ کے طریق سے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔

نیز شک کی یہ صورت صرف امام بخاری رحمہ اللہ کے ہاں پیش آئی ہے، جبکہ دیگر محدثین کے نزدیک شک واقع نہیں ہوا۔ (۱)

شرح حدیث

(کنا تنہی)

نون اولیٰ کے ضمہ کے ساتھ۔ (۲)

واضح رہے کہ یہ ”نہی“ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے تھی، جیسا کہ اس حدیث کی دوسری سند، سند ہشام بن حسان اس پر دلالت کرتی ہے، جس کی طرف امام بخاری رحمہ اللہ نے ”قال ابو عبد اللہ“ سے اشارہ کیا، کیونکہ اس سند میں ام عطیہ رضی اللہ عنہا نے اس حدیث کی اسناد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف صراحت کے ساتھ کی ہے۔ (۳)

(نُحِدْ)

نون کے ضمہ اور حاء کے کسرہ کے ساتھ، اور ایک نسخے میں ”نُحِدْ“ کے بجائے ”تُحِدْ“ ہے۔ (۴)
یہ ہیغہ ”الاحداد“ باب افعال سے ہے، جس کے معنی ہیں: الا متناع من الزينة، یعنی: ترک زینت (۵) اور اصطلاح شرع میں ”احداد“ اس ترک زینت کو کہتے ہیں، جسے معتدہ طلاق (طلاق کی عدت گزارنے والی) اور معتدہ متوفی عنہا زوجہا (شوہر کے انتقال کی عدت گزارنے والی) اختیار کرتی ہے۔
دوسری لغت اس لفظ میں یہ ہے کہ یہ ”احداد“ مصدر سے ہے، جو ”نهر“ اور ”ضرب“ دونوں سے آتا

(۱) فتح الباری: ۵۳۶/۱، عمدة القاری: ۲۸۱/۳

(۲) فتح الباری: ۵۳۶/۱، عمدة القاری: ۲۸۲/۳

(۳) عمدة القاری: ۲۸۲/۳، فتح الباری: ۵۳۶/۱

(۴) تحفة الباری: ۶۳۴/۱

(۵) فتح الباری: ۵۳۶/۱، عمدة القاری: ۲۸۲/۳

ہے، البتہ معنی سب کا ”ترک زینت“ ہی ہے۔

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس مادے کی اصل ”المنع“ (منع کرنا) ہے، اسی وجہ سے ”بواب“ کو بھی ”حداد“ کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ آنے جانے سے روکتا ہے۔ (۱)

(إلا علی زوج)

کذا لا اکثر، البتہ مستملی اور جموی کی روایت میں ”إلا علی زوجھا“ ہے، لیکن ”نحد“ کے موافق اکثر کی روایت ہے، اور مستملی و جموی کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ”زوجھا“ میں ضمیر ماقبل (کنا ننھی) میں مذکور عورتوں میں سے ایک کی طرف راجع ہے، کیونکہ ”کنا ننھی“ کے معنی ہیں: کل واحدة منهن تنهی أن تحد فوق ثلاث إلا علی زوجھا۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ چونکہ ایک نسخہ میں ”نحد“ کے بجائے ”تحد“ غائب کے صیغہ کے ساتھ ہے، تو ”إلا علی زوجھا“ والی روایت اسی نسخہ کے موافق ہوگی۔ (۲)

(أربعة أشهر وعشرًا)

”عشرًا“ کا عطف ”أربعة أشهر“ پر ہے، جو کہ ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے اور اس کا عامل ”نحد“ فعل ہے۔ (۳)

شرح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ ”عشرًا“ سے مراد ”عشر لیلال“ ہے، کیونکہ اگر ایام مراد ہوتے، تو ”عشرة“ ذکر کرتے، یعنی: عدد کو مؤنث ذکر کرتے، اس لیے کہ قاعدہ ہے کہ ایک سے لے کر دس تک عدد کی تمیز اگر مذکر ہو، تو ان اعداد کو مؤنث لاتے ہیں، اور اگر ان اعداد کی تمیز مؤنث ہو، تو ان اعداد کو مذکر لاتے ہیں، تو چونکہ ایام کے برخلاف ”لیالی“ مؤنث ہے، کیونکہ یہ ”میلۃ“ کی جمع ہے، اس لیے عدد مذکر ذکر کیا۔

اگرچہ ”عشرًا“ سے مراد ”عشر لیلال“ ہے، مگر ایام بھی اس میں داخل ہیں، البتہ ”لیالی“ کا اعتبار اس وجہ سے ہے کہ اصل ابتداء مہینوں کی، یا دنوں کی رات ہی سے ہوتی ہے، چنانچہ علامہ زحشری رحمہ اللہ آیت ﴿اربعة

(۱) عمدة القاري: ۲۸۲/۳

(۲) فتح الباري: ۵۳۶/۱، عمدة القاري: ۲۸۳/۳

(۳) عمدة القاري: ۲۸۳/۳

اشہر و عشراً کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اگر کوئی ”عشراً“ کے بجائے ”عشرۃ“ کہے، تو سمجھ لو کہ وہ کلام عرب سے نکل گیا، کیونکہ کلام عرب میں ایسا نہیں ہوتا کہ تذکیر (ایام) کا اعتبار کرتے ہوئے اعداد کو مؤنث ذکر کیا گیا ہو۔ (۱)

اسی طرح علامہ بیضاوی رحمہ اللہ بھی اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ ”عشراً“ لیا لی (مؤنث) کے اعتبار سے ہے، اور ”لیالی“ کا اعتبار اس وجہ سے ہے، کیونکہ ”لیالی“ ہی سے شہور (مہینوں) اور دنوں کی ابتداء ہوتی ہے اور کلام عرب میں ایسا نہیں ہوتا کہ ایام کا اعتبار کر کے عدد کو مؤنث لایا جائے، یہاں تک کہ اہل عرب روزہ سے متعلق بھی یوں کہتے ہیں: ”صمت عشراً“ باوجودیکہ روزہ دن میں ہوتا ہے، پھر چونکہ ”لیالی“ اصل ہے، اس لیے ایام بھی خود بخود مراد ہوں گے۔ (۲)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان اعداد کو مذکر و مؤنث لانے کا فرق اس وقت ہے، جب ممیز مذکور ہو، اور جب ممیز مذکور نہ ہو، جیسا کہ یہاں مذکور نہیں، تو ان اعداد کو مذکر و مؤنث دونوں طرح ذکر کر سکتے ہیں۔ (۳)

چار ماہ اور دس دن کی تعیین

شرح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ اس مدت کی تعیین اس وجہ سے کی گئی کہ حمل و جنین کی حرکت اکثر اتنی ہی مدت میں ظاہر ہوتی ہے۔ (۴)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر حمل لڑکا ہو، تو اس کی حرکت تین ماہ میں ظاہر ہوتی ہے، اور اگر حمل لڑکی ہو، تو چار ماہ میں حرکت ظاہر ہوتی ہے، البتہ چار ماہ پر دس دن کا مزید اضافہ اس لیے کیا گیا، کیونکہ بعض دفعہ ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ ابتداء جنین کی حرکت بہت ہلکی ہوتی ہے، جس کا عورت کو احساس نہیں ہوتا، تو مزید دس دن میں اس کا اظہار بھی ہو جائے گا، پھر چونکہ چار ماہ اور دس دن اکثر مدت ہے،

(۱) عمدة القاري: ۲۸۳/۳، تحفة الباري: ۶۳۴/۱، إرشاد الساري: ۵۵۲/۱، شرح الکرمانی:

۱۷۹، ۱۷۸/۳

(۲) إرشاد الساري: ۵۵۲/۱

(۳) شرح الکرمانی: ۱۷۹/۳، عمدة القاري: ۲۸۳/۳

(۴) التوضیح: ۷۲/۵، تحفة الباري: ۳۵۱/۱، عمدة القاري: ۲۸۳/۳

اس لیے اس کی تعیین کر دی گئی۔ (۱)

علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور کے الفاظ ”فوق ثلاث إلا علی زوجہا“ سے مستفاد ہوتا ہے کہ اگر عورت کے قریبی رشتہ داروں، مثلاً: بھائی، بہن، ماں، باپ وغیرہ میں سے کوئی انتقال کر جائے، تو اس پر عورت مسلسل تین دن تک ترک زینت کے عمل کو اختیار کر سکتی ہے، البتہ اس سے زیادہ کی شرعاً اجازت نہیں اور ان تین دنوں کی ابتداء آنے والی رات سے ہوگی اور انتہاء تیسری رات پر ہوگی۔ اگر انتقال دن کے وقت ہوا، یا رات کے کسی حصہ میں ہوا، تو اس دن کا اور اس رات کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ آنے والی رات سے ابتداء ہوگی۔ (۲)

(ولا نکتحل)

اگر اس کو ”نحد“ پر معطوف مانیں، تو یہ حالت نصی میں ہوگا اور اگر ”ننھی“ پر معطوف مانیں، تو حالت رفعی میں ہوگا۔ علامہ بدر دمیاطی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس فعل کو منصوب پڑھنے میں معنی کے اندر خرابی لازم آتی ہے، اور وہ خرابی یہ ہے کہ منصوب پڑھنے کی صورت میں اس کا عطف ”نحد“ پر ہوگا اور تقدیر ہوگی کہ: کنا ننھی أن لا نکتحل، جس سے فساد معنی لازم آتا ہے، کیونکہ معنی یہ ہو جائیں گے کہ ہمیں سرمہ نہ لگانے سے منع کیا جاتا تھا اور یہ معنی یہاں مقصود نہیں، البتہ ”نحد“ پر جواز عطف کی صورت یہ ہے کہ ”لا نکتحل“ میں ”لا“ کو زائدہ للتاکید مانا جائے، ایسی صورت میں ”لا نکتحل“ کا عطف بھی ”نحد“ پر ہو جائے گا اور ”لا“ کے زائد ہونے کی وجہ سے معنی میں خرابی بھی لازم نہیں آئے گی۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ”لا“ زائدہ للتاکید کے لیے ضروری ہے کہ اس سے پہلے نفی کا معنی گزرا ہو، جبکہ یہاں ایسا نہیں، تو اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ماقبل میں نفی کا معنی موجود ہے جو کہ نفی کی صورت میں ہے، لہذا اب کوئی اشکال نہیں۔ (۳)

(إلا ثوب عصب)

عصب: یہ ایک یمنی کپڑے کا نام ہے، جس کو عرب کی عورتیں عام حالات میں استعمال کرتی تھیں، یہ

(۱) إرشاد الساري: ۵۵۲/۱

(۲) التوضيح: ۷۲/۵

(۳) إرشاد الساري: ۵۵۲/۱، تحفة الباري: ۲۵۱/۱، عمدة القاري: ۲۸۳/۳

ایک معمولی درجہ کا کپڑا ہوتا تھا، حتیٰ دار، یعنی: کہیں سے سفید، کہیں سے رنگین (۱)، اس کو اس طرح کا سمجھئے جیسے ہمارے ہاں کلاوہ ہوتا ہے کہ سوت کی اٹیا کو جگہ جگہ سے باندھ کر رنگ کے پانی میں ڈال دیتے ہیں، سوت جہاں سے بندھا ہوا ہوتا ہے، وہاں رنگ نہیں پہنچتا اور یوں سوت کہیں سے سفید اور کہیں سے رنگ دار ہو جاتا ہے، ایسے سوت سے جو کپڑا بنا جاتا ہے، اس میں کچھ چٹیاں پڑ جاتی ہیں، اس میں نہ تو کوئی زینت و خوبصورتی ہے اور نہ زینت کے موقعہ پر اس کا استعمال ہوتا ہے (۲) اور یہ بھی سنا گیا ہے کہ ثوب عصب ”پھیکے رنگ کے کالے کپڑے“ کو کہتے ہیں۔ (۳)

(نبذة)

نون کے ضمہ اور فتح کے ساتھ، اس لفظ کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو کم مقدار میں ہو اور یہاں اس سے مراد چھوٹا سا ٹکڑا ہے۔ ”نبذة“ کی جمع ”أنباذ“ آتی ہے۔ (۴)

(من کست أظفار)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہاں بہترین توجیہ، حذف حرف عطف کی ہے جو کہ محاورات عرب میں عام ہے، یعنی: ”کست“ اور ”أظفار“ میں سے جو بھی ہو، یا ان جیسی دوسری خوشبو کی چیزوں سے دھونی لے سکتی ہے۔ (۵)

مولانا محمد حسن مکی رحمہ اللہ کی رائے

مولانا محمد حسن مکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اصل میں ”من کست وأظفار“ ہے، اور ان دونوں میں سے ہر ایک خاص قسم کی خوشبو ہے، البتہ یہاں ”کست“ کی ”أظفار“ کی طرف نسبت کی گئی ہے اور یہ اضافت و نسبت

(۱) التوضیح: ۷۴/۵، شرح الکرمانی: ۱۷۹/۳، عمدة القاری: ۴۱۸/۳

(۲) فیض الباری: ۴۹۶/۱

(۳) إيضاح البخاری: ۱۰۷/۱۱

(۴) عمدة القاری: ۴۱۸/۳

(۵) لامع الدراری: ۲۵۷/۲-۲۵۹

قلت میں تشبیہ کی غرض سے ہے، یعنی: تقدیری عبارت یوں ہوگی: ”من کست مثل أظفار“ کہ یہ حائضہ عورتیں غسل حیض سے فراغت کے بعد ”کست“ خوشبو کا استعمال کریں، جو ”أظفار“ خوشبو کی طرح کیا ہے۔ (۱)

ابن التین رحمہ اللہ کی رائے

ابن التین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحیح ”کست ظفار“ کے الفاظ ہیں، یعنی: ہمزہ کے بغیر، اور ”ظفار“ ایک شہر کا نام ہے، جو کہ ساحل بحر پر واقع ہے، ایسی صورت میں مطلب یہ ہوا کہ یہ عورتیں ”کست“ خوشبو کا استعمال کریں، جو کہ شہر ”ظفار“ میں پائی جاتی ہے۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن التین رحمہ اللہ نے جو بات کہی ہے، میں نے روایت میں اس کا ذکر نہیں پایا، البتہ صاحب ”مشارق“ نے بھی اسی طرح حکایت کیا ہے، مگر انہوں نے ”ظفار“ کو سواحل یمن پر واقع ایک شہر قرار دیا ہے۔ (۳)

ابن التین رحمہ اللہ کے قول کی تائید صحیح بخاری کے ”باب القسط للحادة“ سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ وہاں متن میں ”کست ظفار“ ہی کے الفاظ ہیں، اگرچہ حاشیہ میں ”کست أظفار“ کا نسخہ بھی ہے، جب کہ ”باب تلبس الحادة ثياب العصب“ کی روایت میں ”قسط وأظفار“ کے الفاظ درج ہیں، جس سے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کے قول کی تائید ہوتی ہے، اسی طرح علامہ گنگوہی رحمہ اللہ کے قول کی تائید حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ کے اقوال سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام مسلم رحمہ اللہ کے حوالے سے کہا ہے کہ ان کی روایت میں ”من قسط أو أظفار“ کے الفاظ ہیں (۴)، اور ”أو“ حرف عطف میں مقصد تخمیر کی طرف اشارہ ہے، اور علامہ عینی رحمہ اللہ نے صحیح مسلم کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس کی روایت میں ”من قسط وأظفار“ کے الفاظ ہیں (۵)، یعنی: واو عاطفہ کے ساتھ اور واو عاطفہ بھی ”أو“ کے معنی میں ہے۔ ان

(۱) الكنز المتواری: ۲۷۱/۳

(۲) عمدة القاري: ۴۱۸/۳، التوضیح: ۷۵/۵، فتح الباري: ۴۱۴/۱

(۳) فتح الباري: ۴۱۴/۱

(۴) فتح الباري: ۴۱۴/۱، صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة الخ، رقم الحديث: ۳۷۴۰

(۵) عمدة القاري: ۴۱۸/۳، صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة الخ، رقم الحديث: ۳۷۴۱، ۳۷۴۲

دونوں حضرات کے کلام سے بھی علامہ گنگوہی رحمہ اللہ کے کلام کی تائید ہوتی ہے کہ یہاں حرف عطف محذوف ہے۔ (۱)

بہر حال مطلب یہ ہے کہ حیض سے پاک ہونے کے بعد غسل کے وقت ان خوشبوؤں میں سے کسی خوشبو کا استعمال کرے، تاکہ جلد کی تیرگی اور سکڑن جو حیض کے خون کے باعث پیدا ہو گئی ہے، اس کا فی الجملہ ازالہ ہو سکے اور آئندہ نماز وغیرہ کے وقت اس کا تصور تکذ طبع کا موجب نہ ہو۔

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ عینی رحمہ اللہ نے صحیح مسلم کی روایت کے حوالے سے ”من قسط وأظفار“ نقل کیا ہے اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”من قسط أو أظفار“ نقل کیا ہے، مگر دونوں درست ہیں، کیونکہ ”واو“ اور ”او“ دونوں کی روایت امام مسلم رحمہ اللہ سے صحیح ہے۔ (۲)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں روایت میں ”کست“ (بضم الکاف وسکون السین) آیا ہے، جبکہ دوسری اور تیسری لغت اس لفظ میں یہ ہے کہ اسے ”قسط“ اور ”کسط“ بھی پڑھا جاتا ہے اور یہ دیہاتیوں کے ہاں استعمال ہونے والی ایک خوشبو کا نام ہے۔ (۳)

اسی طرح ”کست“ کا ایک نام ”قسط ہندی“ بھی ہے، یہ معرب ہے ”کٹ“ کا، اردو میں اس کو ”کٹ“ بھی کہتے ہیں (۴)۔ نیز لفظ ”أظفار“ اگر الف کے ساتھ ہے، تو عند البعض یہ ”ظفر“ کی جمع ہے، یہ ایک قسم کی نباتی خوشبو ہے، جو ناخن کی شکل کی ہوتی ہے، اس کو بخور میں شامل کر کے کپڑوں وغیرہ کو دھونی دیتے ہیں، اس کا پورا نام ”أظفار الطیب“ ہے اور اسی نام سے عطاروں میں ملتی ہے (۵)۔ بعض شارحین کی رائے یہ ہے کہ یہ لفظ ”أظفار“ نہیں، بلکہ ”ظفار“ بدون الهمزة ہے، اور ”قطاع“ کے وزن پر مبنی علی الکسر ہے۔ ایسی صورت میں یہ ملک یمن میں واقع ایک جگہ کا نام ہوگا، جہاں یہ قسط ہندی لا کر فروخت کی جاتی تھی، اسی مناسبت

(۱) أنوار الباری: ۴۴۱/۱۰

(۲) الكنز المتواری: ۲۷۲/۳

(۳) إرشاد الساری: ۵۵۳/۱

(۴) إيضاح البخاری: ۱۰۸/۱۱

(۵) إرشاد الساری: ۵۵۳/۱، عمدة القاری: ۴۱۸/۳، ۴۱۹، فتح الباری: ۴۱۴/۱

سے اس کا نام ”کست ظفار“ پڑ گیا اور ”کست“ کی اضافت ”ظفار“ کی طرف کردی گئی۔ (۱)

”احداد“ کا لغوی و شرعی معنی

حدیث مذکور میں لفظ ”نحد“ آیا ہے، جس کے اشتقاق میں دو لغات ہیں۔

پہلی لغت یہ ہے کہ یہ لفظ ”احداد“ مصدر سے مشتق ہے اور دوسری لغت یہ ہے کہ یہ لفظ ”حداد“ سے

مشتق ہے، اول ثلاثی مزید فیہ ہے اور دوم ثلاثی مجرد، البتہ دونوں کا معنی ایک ہے، یعنی ”ترک زینت“۔

امام اصمعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ صرف اور صرف ”احداد“ یعنی ثلاثی مزید فیہ سے مشتق ہے

اور ”حداد“ یعنی ثلاثی مجرد سے اس کے مشتق ہونے کی نفی فرمائی ہے۔ (۲)

اصطلاح شرع میں ”احداد“ کے معنی درج ذیل ہے:

”ترك الزينة ونحوها من معتدة بطلاق بائن أو موت“۔ (۳)

پھر ایک ہے ”احداد“ اور ایک ہے ”اعتداد“۔ اعتداد کا معنی ہے: ”تربص المرأة مدة محدودة

شرعاً لفراق زوجها بوفاة أو طلاق أو فسخ“۔ یعنی: ”شرعاً عورت کا ایک محدود مدت تک شوہر کے انتقال

پر، یا طلاق کی وجہ سے، یا فسخ نکاح، یعنی خلع کی وجہ سے انتظار کرنا (عدت گزارنا)“۔

احداد اور اعتداد کے درمیان علاقہ اور مناسبت یہ ہے کہ اعتداد، احداد کے لیے ظرف ہے، کیونکہ احداد

کا عمل عورت انہی ایامِ عدت میں اختیار کرتی ہے۔

علمائے امت کا اس امر پر اجماع ہے کہ احداد (سوگ منانا) معتدۃ متوفی عنہا زوجہا (شوہر کے انتقال

کی عدت گزارنے والی) پر واجب ہے، خواہ وہ مدخول بہا ہو، یا غیر مدخول بہا۔ (۴) اس پر دلیل باب ہذا کی یہی

حدیث ہے، کیونکہ اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے علی الاطلاق شوہر کے انتقال کی عدت گزارنے والی

(۱) إرشاد الساري: ۱/۵۵۳، عمدة القاري: ۳/۴۱۸، ۴۱۹، فتح الباري: ۱/۴۱۴

(۲) حاشية ابن عابدين: ۵/۲۱۶، دار عالم الكتب، البحر الرائق: ۴/۲۵۲، لسان العرب: ۳/۸۲

(۳) حاشية ابن عابدين: ۵/۲۱۷، البحر الرائق: ۴/۲۵۲

(۴) حاشية ابن عابدين: ۵/۲۱۷، عمدة القاري: ۳/۴۱۹، ۴۲۰، دار الكتب العلمية، المغني لابن قدامة:

۹/۱۶۷، المجموع شرح المذهب: ۲۰/۳۴

پراحداد کو لازم قرار دیا ہے، خواہ وہ خول پہا ہو، یا غیر مدخول بہا۔

پھر جیسے اس پر اجماع ہے کہ سوگ منانا معتدہ متونی عنہا زوجہا پر واجب ہے، ایسے ہی اس پر بھی اجماع ہے کہ مرد پراحداد نہیں، اسی طرح اس بات پر بھی اجماع ہے کہ معتدہ طلاق رجعیہ (طلاق رجعی کی عدت گزرنے والی) پراحداد نہیں، بلکہ مطلقہ رجعیہ سے تو یہ مطلوب ہے کہ وہ اپنے شوہر کے لیے دوران عدت آراستہ و مزین ہو، امید ہے کہ اللہ تعالیٰ دونوں کے لیے کوئی راستہ نکال دیں۔ (۱)

معتدہ طلاق بائنہ

معتدہ طلاق بائنہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ معتدہ طلاق بائنہ پر بھی احداد لازم ہے، کیونکہ اس عورت سے نکاح جیسی عظیم نعمت چھوٹ گئی ہے اور یوں اس حیثیت سے معتدہ طلاق بائنہ کی مشابہت معتدہ متونی عنہا زوجہا کے ساتھ ہو جاتی ہے، لہذا نکاح جیسی عظیم نعمت کے زائل اور فوت ہو جانے کی وجہ سے معتدہ طلاق بائنہ پر بھی احداد لازم ہوگا۔ (۲) یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول قدیم (۳) اور امام احمد رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے (۴)، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جدید یہ ہے کہ مطلقہ ثلاثہ اور مطلقہ بائنہ پراحداء اور سوگ منانا واجب و لازم نہیں۔ (۵)

حضرات مالکیہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ معتدہ طلاق بائنہ پراحداد نہیں ہے، اس لیے کہ چھوڑنے والا

(۱) تبیین الحقائق مع هامشہ، کتاب الطلاق، باب العدة، فصل فی الحداد: ۲۶۸/۳، حاشیہ ابن عابدین:

۲۲۰/۵، بدائع الصنائع: ۴۶۳/۴، عمدة القاری: ۴۲۰/۳، المغنی لابن قدامة: ۱۶۷/۹، المجموع شرح

المہذب: ۳۵/۲۰

(۲) تبیین الحقائق، کتاب الطلاق، باب العدة، فصل فی الحداد: ۲۶۶/۳، ۲۶۷، حاشیہ ابن عابدین:

۲۱۷/۵، النافع الكبير شرح الجامع الصغير: ۲۳۰/۱، بدائع الصنائع: ۴۶۲/۴

(۳) المجموع شرح المہذب: ۳۱/۲۰

(۴) المغنی لابن قدامة: ۱۷۹/۹

(۵) المجموع شرح المہذب: ۳۱/۲۰

شوہر ہے، نا کہ بیوی، اس لیے وہ مرد اب اس بات کا مستحق نہیں کہ یہ عورت اس کے لیے سوگ منائے۔ (۱) یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جدید (۲) اور امام احمد رحمہ اللہ سے ایک دوسری روایت ہے۔ (۳) اسی مذہب کو بہت سے تابعین جیسے: سعید بن المسیب، ابو ثور (۴)، عطاء، ربیعہ اور ابن المہدی رحمہم اللہ وغیرہ نے اختیار کیا ہے (۵)، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ سے ایک قول جدید یہ بھی مروی ہے کہ متعدّد طلاق بائنہ پر احواد واجب تو نہیں، مگر مستحب ہے۔ (۶)

اسی طرح ایک ایسی عورت جس کے شوہر کا انتقال ہو جائے، لیکن ان کے نکاح کی بنیاد نکاح فاسد پر ہو، تو جمہور کے نزدیک ایسی عورت پر بھی احواد لازم نہیں ہے، کیونکہ یہ عورت حقیقی بیوی نہیں ہے، اور پھر جب ایسے نکاح کو باقی رکھنا باعثِ نحوست ہے اور اس کا ختم ہونا ہی باعثِ رحمت ہے، تو ایسی عورت پر احواد بھی نہیں ہے، کیونکہ یہاں احواد کا کوئی عمل ہی نہیں ہے (۷)، البتہ حنابلہ میں سے قاضی ابو یعلیٰ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ ایسی عورت پر عدت لازم ہے، تو اس عدت کا اعتبار کرتے ہوئے اس پر احواد بھی لازم ہوگا۔ (۸)

غیر زوج کے لیے احواد کا حکم

زوج (یعنی: شوہر) کے علاوہ کسی قریبی رشتہ دار کے انتقال پر عورت کو صرف تین دن سوگ منانے کی اجازت ہے، اس سے زیادہ شرعاً جائز اور حلال نہیں۔ اس کی دلیل ابو سلمہ رضی اللہ عنہ کی درج ذیل روایت ہے:

”لما أتى أم حبيبة نعي أبي سفيان، دعت في اليوم الثالث بصفرة

(۱) الاستذکار: ۲۴۰/۵، المغنی لابن قدامة: ۱۷۹/۹، عمدة القاری: ۴۲۰/۳

(۲) الاستذکار: ۲۴۰/۵، المغنی لابن قدامة: ۱۷۹/۹، عمدة القاری: ۴۲۰/۳

(۳) المغنی لابن قدامة: ۱۷۹/۹

(۴) الاستذکار: ۲۴۰/۵

(۵) الاستذکار: ۲۴۰/۵، المغنی لابن قدامة: ۱۷۹/۹، عمدة القاری: ۴۲۰/۳

(۶) الاستذکار: ۲۴۰/۵

(۷) بدائع الصنائع: ۴۶۳/۴، تبیین الحقائق: ۲۶۸/۳، الدر المختار: ۲۲۰/۵، المغنی لابن قدامة:

۱۷۹/۹، المجموع شرح المہذب: ۳۵/۲۰

(۸) الموسوعة الفقهية: ۱۰۵/۲

فمسحت به ذرا عیہا وعارضیہا وقالت: كنت عن هذا غنية، سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر، أن تحد فوق ثلاث، إلا على زوج، فإنها تحد عليه أربعة أشهر وعشرا“.

”(کہ) جب ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کو (اپنے والد) ابوسفیان کے انتقال کی خبر پہنچی، تو اس کے تیسرے دن آپ رضی اللہ عنہا نے ”صفرة“ منگوائی اور اسے اپنے بازوؤں اور رخساروں پر مل دیا اور فرمایا کہ میں اس کے استعمال سے مستغنی تھی، (مگر) میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ کسی بھی مومنہ عورت کے لیے حلال نہیں کہ وہ غیر زوج پر تین دن سے زیادہ سوگ منائے، البتہ شوہر کے انتقال پر چار ماہ اور دس دن کا سوگ منانے کا حکم ہے۔“

نیز شوہر کو اس بات کا بھی حق حاصل ہے کہ وہ قریبی رشتہ داروں کے انتقال پر سوگ منانے سے منع کرے۔ (۱)

زوجہ مفقود کے لیے احداد کا حکم

اسی طرح وہ عورت جس کے شوہر کا ایک طویل عرصے سے کوئی اتا پتہ نہ ہو کہ زندہ ہے، یا مر گیا، تو علمائے امت کا اجماع ہے کہ جب عدالت ایسے مفقود (غائب) شخص پر میت ہونے کا حکم صادر کر دے، تو اس حکم کے لگنے کے بعد سے وہ عورت عدت و فوات گزارنا شروع کر دے گی۔

لیکن کیا اس زوجہ مفقود پر دوران عدت احداد بھی واجب ہوگا، یا نہیں؟ تو جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ اس عورت پر معتدۃ وفات ہونے کے اعتبار سے احداد بھی واجب ہوگا، البتہ مالکیہ میں ابن ماجہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ ایسی عورت پر عدت واجب ہے، مگر احداد واجب نہیں۔ (۲)

کتابیہ کے لیے احداد کا حکم

ایسی عورت جو خود تو اہل کتاب میں سے ہے، لیکن اس کا شوہر مسلمان ہے، تو کیا مسلمان شوہر کی کتابیہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین: ۲۲۰/۵، ۲۲۱، البحر الرائق: ۲۵۳/۴

(۲) الاستذکار: ۲۴۰/۵

زوجہ پر شوہر کے انتقال کے بعد دوران عدت احداد ہوگا کہ نہیں؟ تو شوافع، حنابلہ اور ابن قاسم رحمہم اللہ کی روایت کے مطابق امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ زوجہ کتابیہ متوفی عنہا زوجہ المسلم پر احداد لازم ہے، کیونکہ احداد عدت کے تابع ہے اور جب عدت واجب ہے، تو احداد بھی ہوگا۔

حضرات حنفیہ اور امام اشہب کی روایت کے مطابق امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ کتابیہ پر احداد لازم نہیں، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد پاک: لَا يُؤْمِنُ لَا مَرَأَةٌ تَأْمَنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ..... الخ سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ احداد مسلمان عورت سے مطلوب و مقصود ہے۔ (۱)

زوجہ صغیرہ کے لیے احداد کا حکم

زوجہ صغیرہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ صغیرہ پر بھی احداد لازم ہے، کیونکہ احداد عدت کے تابع ہے اور اس کے ولی کے ذمے ہے کہ وہ اس صغیرہ کو احداد کے منافی امور سے منع کرے۔ اسی طرح حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ”ایک عورت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور کہنے لگی کہ اے اللہ کے رسول! میری بیٹی کے شوہر کا انتقال ہو گیا ہے اور اسے آنکھ میں درد کی شکایت ہے، تو کیا وہ سرمہ استعمال کر سکتی ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمادیا۔“ تو اس واقعے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لڑکی کی عمر کے بارے میں دریافت نہیں فرمایا اور یہ اصول ہے کہ جب مقام سوال میں تفصیل طلب نہ کی جائے، تو وہ عموم کی دلیل ہوتی ہے، لہذا یہاں بھی حکم عام ہوگا اور صغیرہ و کبیرہ دونوں کو شامل ہوگا۔ (۲)

حضرات حنفیہ رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ صغیرہ پر احداد نہیں ہے، ان کا استدلال درج ذیل روایت سے ہے:

((رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المبتلى حتى

يبرأ وعن الصبي حتى يكبر)).

”تین افراد مرفوع القلم ہیں، یعنی: احکام کے مکلف نہیں۔ ایک ان میں سے نائم ہے، یہاں تک کہ وہ

(۱) المجموع شرح المہذب: ۳۶/۲۰، التوضیح: ۷۱/۵، الاستذکار: ۲۳۹/۵، ۲۴۰، عمدة القاري:

نیند سے بیدار ہو جائے۔ دوسرا مجنون ہے، یہاں تک کہ جنون سے افاقہ ہو جائے اور تیسرا بچہ ہے، یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے۔“

نیز حضرات حنفیہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اگر صغیرہ دوران عدت بالغ ہو گئی، تو عدت کے بقیہ ایام میں احداد واجب ہوگا۔ (۱)

علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ احداد ہر شادی شدہ عورت پر واجب ہے، خواہ وہ مدخول بہا ہو، یا غیر مدخول بہا، خواہ بالغ ہو، یا نابالغہ، خواہ آزاد ہو، یا باندی، البتہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ صغیرہ اور باندی پر احداد نہیں۔ (۲)

اسی طرح فرماتے ہیں کہ حدیث کے ظاہر سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زوجہ کتابیہ جس کا مسلمان شوہر انتقال کر جائے، پر احداد واجب نہیں۔ (۳)

سوگ والی عورت کن امور سے اجتناب کرے گی؟

اس بات پر تمام ائمہ مجتہدین اور فقہاء متفق ہیں کہ سوگ والی عورت ان تمام امور سے بالکلیہ اجتناب کرے گی، جو شرع یا عرف میں زینت سمجھے جاتے ہیں، چاہے ان امور کا تعلق بدن کے ساتھ ہو، چاہے کپڑوں کے ساتھ ہو، یا چاہے ایسے امور ہوں، جن کی طرف لوگ لپچاتی نظروں سے دیکھتے ہیں، جیسا کہ گھر سے نکلنا، یا پیغام نکاح دینا وغیرہ۔ (۴)

البتہ بعض اشیاء ایسی ہیں، جن کے ممنوع ہونے، یا ممنوع نہ ہونے کے سلسلے میں ائمہ فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن تحقیق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان فقہاء کا یہ اختلاف درحقیقت عرف کے اختلاف پر مبنی ہے، لہذا جس جس عرف میں جو شے زینت شمار ہوتی رہی، اسے فقہاء نے ممنوع قرار دیا اور جو زینت شمار نہ ہوتی، تو اسے فقہاء نے ممنوعات میں شمار بھی نہیں کیا، مگر ساتھ ساتھ یہ بات بھی تھی کہ ایک ہی شے

(۱) بدائع الصنائع: ۴/۴۶۲، ۴۶۳، حاشیہ ابن عابدین: ۵/۲۱۹

(۲) التوضیح: ۵/۷۱، عمدۃ القاری: ۳/۴۱۹، ۴۲۰

(۳) التوضیح: ۵/۷۱، عمدۃ القاری: ۳/۴۲۰

(۴) حاشیہ ابن عابدین: ۵/۲۱۷، المجموع شرح المہذب: ۲۰/۳۷

بعض کے نزدیک یا بعض کے عرف میں زینت سمجھی جاتی اور بعض کے نزدیک اس کا عکس ہوتا۔

نیز جتنی بھی ممنوعات و محظورات ہیں، وہ سب یا تو بدن سے متعلق ہیں یا کپڑوں سے، یا زیور سے، یا پیغام نکاح سے یا پھر رات بسر کرنے سے متعلق ہیں۔

(الف) محظورات بدنیه

سوگ منانے والی پران اشیاء کا استعمال کرنا حرام ہے، جن کا تعلق بدن کی زینت کے ساتھ ہے، جیسے: خوشبو، تیل، سرمہ، خضاب اور کنگھی کا استعمال، کیونکہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معتدہ کو مہندی لگانے سے منع فرمایا ہے، اور علت یہ بیان فرمائی کہ مہندی خوشبو ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خوشبو سے اجتناب کرنا محدہ (سوگ والی) پر واجب ہے، اس کے علاوہ یہ بات بھی واضح ہے کہ خوشبو زینت ہونے میں مہندی سے بڑھ کر ہے، لہذا اگرچہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحۃً مہندی سے منع فرمایا، لیکن دلالت خوشبو سے ممانعت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح تیل اور سرمہ ہے کہ تیل بالوں کے لیے زینت ہے اور سرمہ آنکھوں کے لیے، اس لیے محدہ پران کا استعمال بھی حرام ہے۔

البتہ یہ واضح رہے کہ یہ حکم عام حالات سے متعلق ہے، ضرورت کے موقع پر وہ ان چیزوں کا استعمال کر سکتی ہے، جیسے آنکھوں میں درد ہے اور بطور علاج سرمہ استعمال کرنا ضروری ہے، تو سرمہ استعمال کر سکتی ہے، یا سر میں تکلیف ہے، تو بغیر خوشبو والی کنگھی استعمال کر سکتی ہے، یا اس کے پاس پہننے کے لیے سوائے رنگ دار کپڑے کے دوسرا کوئی کپڑا نہیں، تو ایسے موقع پر وہ اسی رنگ دار کپڑے کو پہن سکتی ہے، لیکن اس میں یہ ضروری ہے کہ زینت کا قصد و ارادہ شامل حال نہ ہو۔ (۱)

(ب) محظورات لباس

جن کپڑوں سے متعلق ممانعت کی نصوص وارد ہوئی ہیں، جیسا کہ عصفراور زعفران سے رنگے ہوئے کپڑے، کیونکہ ان سے خوشبو پھوٹی ہے، تو ایسے کپڑوں کے ساتھ ساتھ ان کپڑوں کا استعمال بھی ممنوع ہوگا، جنہیں عرف میں زینت سمجھا جاتا ہو، جیسے: ریشمی کپڑے اور اسی طرح رنگ دار اور پھول دار کپڑے۔

(۱) المجموع شرح المہذب: ۳۸/۲۰، حاشیہ ابن عابدین: ۲۱۷/۵-۲۱۹، المغنی لابن قدامة:

نیز دوران عدت ایسے کپڑے پہننا بھی ناجائز ہے، جو معتدہ کی خوبصورتی کا باعث ہوں، اگرچہ وہ کالے یا پھیکے رنگ کے ہی کیوں نہ ہوں، البتہ فقہاء نے لکھا ہے کہ یہ احکام اس وقت ہیں، جب یہ کپڑے نئے ہوں اور باعث زینت ہوں، لیکن اگر یہی رنگ دار کپڑے اس قدر پرانے اور گس چکے ہوں کہ اب ان سے زینت کا کام نہ لیا جاتا ہو، تو پھر ان کے پہننے میں کوئی حرج نہیں۔ (۱)

(ج) ممانعت زیور

محدہ پر ایام عدت میں زیور پہننا بھی حرام ہے، خواہ وہ زیور سونے کا بنا ہو، یا چاندی کا، یا پھر دیگر ہیرے جواہرات کا بنا ہو، کیونکہ زیور بھی زینت کے لیے استعمال ہوتا ہے، لہذا شوہر کی موت کی خبر ملتے ہی عورت پر زیور کو اتارنا لازم و ضروری ہے۔ (۲)

(د) پیغام نکاح سے ممانعت

دوران عدت پیغام نکاح بھیجنے سے متعلق حکم یہ ہے کہ اگر معتدہ، متوفی عنہا زوجہا ہے، تو اسے صراحت کے ساتھ پیغام نکاح بھیجنا حرام ہے، البتہ نکاح کی صراحت کے بغیر اشارۃ و کنایۃ نکاح کا پیغام بھیجا جاسکتا ہے، جیسا کہ درج ذیل جملوں میں نکاح کی تصریح نہیں ہے: مجھے آپ میں رغبت ہے، میں آپ کی شخصیت سے متاثر ہوں، آپ بہت خوبصورت ہیں، میں چاہتا ہوں کہ ہم ایک ہو جائیں وغیرہ وغیرہ، اور اگر وہ معتدہ طلاق ہے، خواہ مطلقہ بانہ ہو، یا مطلقہ رجعیہ ہو، تو اس کی طرف نکاح کا پیغام بھیجنا نہ صراحۃً جائز ہے اور نہ اشارۃً و کنایۃً۔ (۳)

(ه) گھر سے نکلنے کی ممانعت

فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ معتدہ طلاق کو نہ دن کے اوقات میں گھر سے نکلنے کی اجازت ہے اور نہ رات کے اوقات میں، البتہ معتدہ وفات کو اصلاح معاش کے لیے دن کے اوقات میں نکلنے کی اجازت ہے، کیونکہ اس کا نان و نفقہ اب خود اس کے ذمے ہے، جبکہ معتدہ طلاق کا نفقہ اس کے شوہر کے ذمے ہوتا ہے۔ اسی طرح محدہ

(۱) المجموع شرح المہذب: ۳۹/۲۰، حاشیہ ابن عابدین: ۲۱۸/۵، ۲۱۹

(۲) المجموع شرح المہذب: ۳۹/۲۰، المغنی لابن قدامة: ۱۶۸/۹، حاشیہ ابن عابدین: ۲۱۷/۵

(۳) حاشیہ ابن عابدین: ۲۲۱/۵، ۲۲۲

پر لازم ہے کہ وہ رات اپنے شوہر والے گھر ہی میں بسر کرے، کہیں اور رات بسر کرنے کی اجازت نہیں، کیونکہ غزوہ احد کے موقع پر جب کچھ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شہادت ہوئی، تو ان کی بیوائیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئیں اور عرض کی کہ اے اللہ کے رسول! ہمیں رات سے وحشت ہوتی ہے، تو کیا ہم ایسا کر سکتی ہیں کہ رات ایک دوسرے کے پاس بسر کرنے کے بعد صبح ہوتے ہی اپنے اپنے گھروں کو لوٹ جایا کریں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم آپس میں باتیں کر سکتی ہو، لیکن جب نیند کا ارادہ ہو، تو ہر ایک اپنے اپنے ٹھکانے پر لوٹ جائے۔ (۱)

نیز معتدہ پر لازم ہے کہ وہ اپنی عدت اسی گھر میں گزارے، جہاں وہ اپنے شوہر کے ساتھ رہتی تھی، البتہ ضرورت کے مواقع اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، جیسے کہ گھر کے منہدم ہونے کا خطرہ ہو، یا گھر کرائے کا ہو اور معتدہ وفات کو کرایہ کی ادائیگی پر قدرت نہ ہو، تو ایسے مواقع پر کسی دوسری جگہ کو اپنا ٹھکانہ بنا سکتی ہے۔ (۲)

امور مباحہ

محدہ کے لیے اپنے کپڑوں اور بدن سے میل کچیل دور کرنے میں کوئی حرج نہیں، جیسے ناخن کاٹنا، بغل کے بال کاٹنا، بغیر خوشبو والے صابن سے نہانا اور سرو غیرہ دھونا۔ (۳)

(قال: رواه هشام بن حسان عن حفصة عن أم عطية عن النبي صلى الله عليه وسلم)

شرح حدیث فرماتے ہیں کہ ابو زر رحمہ اللہ کے نسخے میں الفاظ اسی طرح ہیں، جب کہ دیگر حضرات کے نسخوں میں ”ورواہ“ کے الفاظ ہیں۔ (۴)

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ یہ حدیث ہشام بن حسان رحمہ اللہ کے طریق سے موصول

(۱) حاشیہ ابن عابدین: ۲۲۳/۵-۲۲۵

(۲) المغنی لابن قدامة: ۱۶۸/۹

(۳) المغنی لابن قدامة: ۱۶۸/۹

(۴) فتح الباری: ۴۱۳/۱، عمدۃ القاری: ۴۲۱/۳

ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ نے ”کتاب الطلاق، باب تلبس الحادة ثياب العصب“ میں اس حدیث کو ہشام بن حسان رحمہ اللہ کے طریق سے موصولاً روایت بھی کیا ہے۔ (۱)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف سے پیش کردہ ایک تعلیق ہے اور یا پھر یہ حماد رحمہ اللہ کا مقولہ ہے، اگر اسے حماد رحمہ اللہ کا مقولہ قرار دیا جائے، تو پھر یہ بھی ”مسند“ ہوگا۔ (۲)

مگر شرح حدیث رحمہم اللہ نے علامہ کرمانی رحمہ اللہ کے اس کلام پر نقد فرمایا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ کرمانی رحمہ اللہ کا اسے حماد رحمہ اللہ کا مقولہ قرار دینا بعید ہے۔ (۳) اسی طرح علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے تعلیق قرار دینا تو واضح ہے، مگر اسے حماد رحمہ اللہ کا مقولہ قرار دینے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ (۴)

حاصل یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس بات سے یہ بتانا ہے کہ یہ حدیث ہشام بن حسان رحمہ اللہ کے طریق سے موصول ہے، مگر اس پر یہ اشکال نہ ہو کہ کیا ایوب رحمہ اللہ کی روایت موقوف ہے، کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کے طریق میں ”عن أم عطية عن النبي“ نہیں کہا؟ اس لیے کہ ”کننا“ یا ”کانوا“ جیسے الفاظ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں واقع ہوا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ثابت رکھا ہے، اس سے منع نہیں فرمایا، لہذا یہ بھی مرفوع روایت ہے۔ (۵)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

ترجمۃ الباب، حدیث کے درج ذیل ٹکڑے سے ثابت ہوتا ہے: ”وقد رخص لنا عند الطهر إذا اغتسلت إحدانا من محيضها في نبذة من كست أظفار“ کیونکہ ترجمۃ الباب اور حدیث دونوں میں غسل حیض سے فراغت کے بعد خوشبو لگانے کا ذکر ہے۔ (۶)

(۱) فتح الباری: ۱/۴۱۳، عمدۃ القاری: ۳/۴۲۱

(۲) شرح الکرمانی: ۳/۱۷۹

(۳) فتح الباری: ۱/۴۱۳

(۴) عمدۃ القاری: ۳/۴۲۱

(۵) شرح الکرمانی: ۳/۱۷۹

(۶) عمدۃ القاری: ۳/۲۸۱

۱۳ - باب : دَلِكِ الْمَرْأَةِ نَفْسَهَا إِذَا تَطَهَّرَتْ مِنَ الْمَحِيضِ ، وَكَيْفَ تَغْتَسِلُ ،
وَتَأْخُذُ فِرْصَةً مُمَسِّكَةً ، فَتَبْعُ أَثَرَ الدَّمِّ .

اعراب

”وکیف تغتسل“ اس کا عطف ”دَلِكِ الْمَرْأَةِ نَفْسَهَا“ پر ہے اور ”تأخذ“ کا عطف ”تغتسل“ پر ہے۔
اس توضیح کے بعد ترجمۃ الباب کا مفہوم یہ ہوا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب میں مندرجہ ذیل
امور کو بیان کیا ہے۔

۱- عورت کے لیے مستحب ہے کہ وہ حیض سے پاکی کے بعد غسل کرتے وقت اعضاء کو رگڑ رگڑ کر
دھوئے، ۲- عورت غسل حیض کیسے کرے، ۳- اون، روئی یا چڑے کا ٹکڑے لے، ۴- اور پھر اس کی مدد سے خون
کے اثرات کو دور کرے۔ (۱)

ما قبل سے ربط

باب سابق کے ساتھ ربط یہ ہے کہ باب سابق میں بھی خوشبو کے استعمال کا ذکر تھا اور اس باب میں بھی
خوشبو کے استعمال کا ذکر ہے۔ (۲)

(قوله : فرصة)

یہ لفظ تینوں طرح پڑھا جاسکتا ہے، البتہ کسرہ کے ساتھ زیادہ مشہور ہے اور اس کے معنی ”اون یا روئی
کے ٹکڑے“ کے آتے ہیں۔ (۳)

ابو عبید رحمہ اللہ نے ”فرصة“ کو روئی یا اون کے ساتھ مختص نہیں کیا، بلکہ ان کے نزدیک ”فرصة“ کا
اطلاق کسی بھی ٹکڑے پر ہو سکتا ہے، خواہ وہ اون یا روئی کا ہو، یا پھر کسی اور چیز کا ٹکڑا ہو، جبکہ ابن عدیس رحمہ اللہ
فرماتے ہیں کہ ”فرصة“ مشک کے ٹکڑے کو کہتے ہیں۔ (۴)

(۱) عمدة القاري: ۲۸۴/۳

(۲) عمدة القاري: ۲۸۴/۳

(۳) التوضيح لابن ملقن: ۸۱/۵، عمدة القاري: ۲۸۴/۳

(۴) عمدة القاري: ۲۸۵/۳

ابن قتیہ رحمہ اللہ نے اس لفظ کے بالقاء ہونے کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ لفظ ”قرضۃ“ (بالقاف والصاد) ہے، جس کے معنی ٹکڑے کے ہیں اور بعض نے تو اس لفظ کو ”قرصۃ“ (بالقاف والصاد) پڑھا ہے۔ ابن المندری فرماتے ہیں کہ ”قرضۃ“ کے معنی ہیں: ”الشیء الیسیر“ یعنی: تھوڑی سی چیز۔ (۱)

(قوله: ممسکة)

اس لفظ میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال تو یہ ہے کہ اس لفظ کو ”مَمْسُکَة“ بضم المیم الأولى وفتح الثانية وتشدید السین المعجمة، پڑھا جائے، ایسی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ وہ عورت اون، روئی یا کسی بھی چیز کا ایسا ٹکڑا لے، جو مشک ملا ہوا ہو، یعنی: مطبوعة بمسک۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس لفظ کو ”مَمْسُکَة“ پڑھا جائے، یعنی: بیضم المیم الأولى وسکون الثانية وفتح السین المعجمة وکسرهاء، اور ایسی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ عورت روئی یا اون کا پھایہ استعمال کرے، جو زیادہ جذب کرتا ہو۔ (۲)

علامہ زنجشیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ روئی یا اون کا پرانا پھایہ استعمال کرے، کیونکہ اس کام کے لیے نئے کی نسبت پرانا زیادہ موزوں ہے۔ (۳)

علامہ نووی، ابن ملقن، علامہ قسطلانی اور شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمہم اللہ وغیرہ نے احتمال اول کو اختیار کیا ہے (۴)۔ شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان تمام اقوال میں ”اوجہ“ بھی یہی ہے کہ ”فرصة ممسکة“ سے مراد مشک کا ٹکڑا ہے (یا مشک ملی ہوئی کسی بھی چیز کا ٹکڑا مراد ہے)، جس سے رائحہ کریہہ کو زائل کیا جائے۔ (۵)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے ”مَمْسُکَة“ کے معنی ”ہاتھ میں پکڑا ہوا“ بتائے ہیں، لیکن یہ بالکل غلط ہے، کیوں کہ پکڑا تو ہاتھ ہی میں پکڑا جاتا ہے۔ (۶)

(۱) فتح الباری: ۵۴۷/۱

(۲) التوضیح: ۸۲/۵، عمدة القاری: ۲۸۴/۳، ۲۸۶

(۳) التوضیح: ۸۲/۵، عمدة القاری: ۲۸۴/۳، ۲۸۶

(۴) التوضیح: ۸۲/۵، إرشاد الساری: ۵۵۳/۱، تحفة الباری: ۲۵۱/۱

(۵) الكنز المتواری: ۲۷۳/۳

(۶) سراج القاری: ۲۷۶/۲

ترجمہ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ الباب میں ”ذلك المرأة نفسها“ کے الفاظ ذکر کیے ہیں۔ ”نفس“ کے دو معنی ہو سکتے ہیں، ایک خون اور دوسرے بدن۔ (۱) دونوں معنوں کے لحاظ سے مقصد ترجمہ الگ الگ ہو جائے گا۔ پہلے معنی کے اعتبار سے مقصود یہ بتانا ہوگا کہ عورت غسل حیض میں خون کے دھبوں کو خوب ملے اور رگڑے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے مقصود یہ بتانا ہوگا کہ غسل حیض میں عورت اپنے بدن کو خوب ملے اور رگڑے۔ (۲)

باقی اتنی بات دونوں ترجموں میں مشترک رہے گی کہ آیا غسل حیض کی کیفیت عام طریقے کے غسل کی طرح ہے کہ پانی بہالیا اور فارغ ہو گئے، یا اس کی کوئی خاص کیفیت ہے، چنانچہ حدیث میں اس غسل کی خاص کیفیت بیان کی گئی کہ بدن کو مل کر دھونا چاہئے اور جسم کے مخصوص حصے پر جہاں جہاں خون کے نشانات ہیں، انہیں تلاش کر کے ان پر مشک، یا اور کوئی خوشبودار چیز استعمال کرنی چاہئے۔ مشک کا خاصہ ہے کہ جلد کی مُردنی کو زائل کر کے اس کی شادابی کو بحال کر دیتی ہے اور چونکہ حیض کے خون میں سمیت ہوتی ہے، جس کے نتیجے میں مخصوص حصہ جسم کی جلد سکڑ جاتی ہے، اس لیے مشک کے استعمال کی تاکید کی گئی ہے۔ (۳)

دوسری مصلحت یہ ہے کہ اگر مشک کے استعمال کے بعد خون کا دھبہ باقی بھی رہا، تو یہ سمجھا جائے گا کہ یہ خون نہیں، بلکہ مشک ہے، گویا یہ تعطل نفس کی ایک اچھی صورت ہے، جس کی زوجین کو ضرورت بھی ہوتی ہے، کیونکہ اگر دھبہ باقی رہا اور شوہر کی نظر پڑ گئی، تو اس پر انقباض کی کیفیت طاری ہو جائے گی جو بڑھ کر اختلافات اور تنافر تک پہنچ سکتی ہے۔

تیسری مصلحت یہ ہے کہ اگر باب تجارت نے لکھا ہے کہ حیض سے فراغت کے بعد اس حصہ جسم پر خوشبو کا استعمال علوق نطفہ کے لیے معاون ہے، عورت ان ایام میں ویسے بھی قبولیت نطفہ کی صلاحیت رکھتی ہے، خوشبو کا استعمال اس مقصد میں اور مدد و معاون ہوگا۔ (۴)

(۱) إيضاح البخاري: ۱۰۹/۱۱

(۲) فضل الباري: ۴۷۹/۲

(۳) إيضاح البخاري: ۱۰۹/۱۱

(۴) إيضاح البخاري: ۱۰۹/۱۱

۳۱۸: حَدَّثَنَا يَحْيَى قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو عِيْنَةَ ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ صَفِيَّةَ ، عَنْ أُمِّهِ ، عَنْ عَائِشَةَ : أَنَّ أَمْرَأَةً سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ ، فَأَمَرَهَا كَيْفَ تَغْتَسِلُ ، قَالَ : (تُغْدِي فِرْصَةً مِنْ مِسْكِ ، فَتَطْهَرِي بِهَا) . قَالَتْ : كَيْفَ أَتَطْهَرُ ؟ قَالَ : (تَطْهَرِي بِهَا) . قَالَتْ : كَيْفَ ؟ قَالَ : (سُبْحَانَ اللَّهِ ، تَطْهَرِي) . فَاجْتَبَدْتُهَا إِلَيَّ ، فَقُلْتُ : تَتَّبِعِي بِهَا أَثَرَ الدَّمِ .

۳۰۹۱ ، ۲۶۹۲۴

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے غسل حیض کے بارے میں دریافت کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو کیفیت غسل بتاتے ہوئے فرمایا کہ مشک ملا ہوا اون وغیرہ کا پھویہ لو اور پھر اس سے پاکی حاصل کرو۔ اس عورت نے پوچھا کہ کس طرح پاکی حاصل کروں؟ آپ نے پھر جواب دیا کیا کہ اس (پھویہ) کے ذریعہ پاکی حاصل کرو۔ اس عورت نے پھر پوچھا: (مگر) کس طرح؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سبحان اللہ! پاکی حاصل کرو۔ (حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ) پھر میں نے اس کو اپنی طرف کھینچا اور کہا: اس (مشک ملے ہوئے پھویہ) کو لے کر خون کے دھبوں کو تلاش کر کر کے صاف کرو۔“

تراجم رجال

یحییٰ

یحییٰ رحمہ اللہ کے حالات جاننے سے قبل اس بات کی تعیین کر لینا ضروری ہے کہ یہاں اس سند حدیث میں یحییٰ سے مراد کون ہیں؟ آیا یحییٰ بن موسیٰ بلخی رحمہ اللہ ہیں یا یحییٰ بن جعفر رحمہ اللہ یا پھر یحییٰ بن معاویہ بن اعین رحمہ اللہ مراد ہیں؟ تو اکثر شراح، جیسے: علامہ ابن ملقن، علامہ کرمانی، حافظ ابن حجر، علامہ عینی رحمہم اللہ وغیرہ نے

(۶۴) قوله: ”عائشة“: الحديث، رواه البخاري في باب غسل المحيض أيضاً المذكور عقيب هذا الباب، رقم الحديث: ۳۱۵، وفي كتاب الاعتصام، في باب الأحكام التي تعرف بالدلائل، رقم الحديث: ۷۳۵۷، ورواه مسلم في الحيض، في باب استحباب استعمال المغتسلة من الحيض الخ، رقم الحديث: ۷۴۸، وأبو داود في الطهارة، في باب الاغتسال من الحيض، رقم الحديث: ۳۱۴، ۳۱۶، والنسائي في الطهارة، في باب ذكر العمل في الغسل من الحيض، رقم الحديث: ۲۵۲

یحییٰ بن موسیٰ بلخی رحمہ اللہ کہا ہے (۱)، اسی پر ابن السکن رحمہ اللہ نے بھی جزم فرمایا ہے، جبکہ علامہ بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن جعفر رحمہ اللہ مراد ہیں۔ (۲)

غسانی رحمہ اللہ نے ”تقیید المہمل“ میں ابن السکن کے حوالہ سے یہ تحریر فرمایا ہے کہ ”باب الحیض“ میں مذکور ”یحییٰ عن ابن عیینہ“ سے یحییٰ بن موسیٰ مراد ہیں۔ ایک اور مقام پر ابن السکن ہی کے حوالے سے بطور قاعدہ کلیہ کے فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں جہاں جہاں بھی ”یحییٰ“ بغیر نسب کے ذکر کیا ہے، وہاں یحییٰ سے مراد ابن موسیٰ بلخی رحمہ اللہ ہیں، جو کہ ”خت“ (بفتح الخاء المنقطعة وشدة المثناة) کے لقب سے بھی مشہور تھے، اسی طرح ”ختی“ اور ”ابن خت“ کے لقب سے بھی مشہور تھے۔ آپ کا شمار اصحاب خیر میں ہوتا تھا اور آپ کا انتقال ۲۴۰ ہجری میں ہوا۔ (۳)

ابونصر کلابازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یحییٰ سے مراد یحییٰ بن جعفر بیکندی رحمہ اللہ ہیں، جو ابن عیینہ رحمہ اللہ سے بھی روایت کرتے ہیں۔ (۴)

اس پر علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس موجود بعض نسخوں میں بھی ”یحییٰ بن جعفر بیکندی عن ابن عیینہ“ کے طریق سے سند موجود ہے۔ (۵) ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض شراح نے لکھا ہے کہ یحییٰ بن معاویہ بن اعین مراد ہیں، مگر ہم اس نام کا کوئی بھی راوی صحیح بخاری میں نہیں پاتے۔ (۶) بہر حال اس امر کی وضاحت کے بعد کہ اکثر شراح کے نزدیک یحییٰ سے مراد یحییٰ بن موسیٰ بلخی رحمہ اللہ ہیں، اب ان کے تفصیلی حالات ملاحظہ ہوں۔

یحییٰ بن موسیٰ

یہ یحییٰ بن موسیٰ بن عبد ربہ بن سالم حدانی بلخی سختیانی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابوزکریا“ ہے، یہ اصلاً

(۱) التوضیح: ۷۸/۵، شرح الکرمانی: ۱۸۰/۳، فتح الباری: ۵۴۶/۱، عمدۃ القاری: ۲۸۵/۳

(۲) فتح الباری: ۵۴۶/۱، عمدۃ القاری: ۲۸۵/۳، شرح الکرمانی: ۱۸۰/۳، التوضیح: ۷۸/۵

(۳) عمدۃ القاری: ۲۸۵/۳، شرح الکرمانی: ۱۸۰/۳

(۴) عمدۃ القاری: ۲۸۵/۳، شرح الکرمانی: ۱۸۰/۳

(۵) شرح الکرمانی: ۱۸۰/۳

(۶) التوضیح: ۷۹/۵

کوئی ہیں اور ”ثقت“ سے جانے جاتے تھے۔ (۱)

انہوں نے ابن عیینہ، ابو معاویہ الضریر، ولید بن مسلم، ابو بکر حنفی، محمد بن عبید طنافسی، شبابہ بن سوار، عبد اللہ بن نمیر، یزید بن ہارون، ابوداؤد طیالسی، یحییٰ بن یمان، عبد الرزاق اور سعید بن منصور رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے امام بخاری، امام ابوداؤد، امام ترمذی، امام نسائی، عبد اللہ بن عبد الرحمن داری، موسیٰ بن ہارون، جعفر فریابی، محمد بن اسحاق ثقفی اور حسن بن سفیان رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۲)

امام ابوزرعد اور امام نسائی رحمہما اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۳)

محمد بن اسحق ثقفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة مأمون“۔ اس کے علاوہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

”کان من ثقات الناس“۔ (۴)

موسیٰ بن ہارون رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان من خيار المسلمين“۔ (۵)

دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان من الثقات“۔ (۶)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۷)

مسلمہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۸)

ان کی تاریخ وفات میں اختلاف ہے، امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۲۴۰ھ میں ہوا

ہے۔ موسیٰ بن ہارون رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۲۴۰ھ میں یا ۲۴۱ھ میں ہوا ہے، جبکہ ان کے علاوہ دیگر

(۱) تہذیب الکمال: ۷، ۶/۳۲، الجرح والتعديل: ۲۳۱/۹، الأنساب: ۳۲۵/۲

(۲) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے، تہذیب الکمال: ۷/۲۳، تہذیب التہذیب: ۲۸۹/۱۱

(۳) تہذیب الکمال: ۹/۳۲، تہذیب التہذیب: ۲۹۰/۱۱

(۴) تہذیب الکمال: ۹/۳۲، تہذیب التہذیب: ۲۹۰/۱۱

(۵) تہذیب الکمال: ۹/۳۲، تہذیب التہذیب: ۲۹۰/۱۱

(۶) تہذیب الکمال: ۹/۳۲، تہذیب التہذیب: ۲۹۰/۱۱

(۷) کتاب الثقات لابن حبان: ۲۶۷/۹

(۸) تہذیب التہذیب: ۲۹۰/۱۱

حضرات فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۲۳۹ھ میں ماہ رمضان میں ہوا۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس آخر الذکر قول کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ اسی قول کو قراب، شیرازی اور

کلابازی رحمہم اللہ وغیرہ نے بھی ذکر کیا ہے۔ (۲)

ابن عیینہ

یہ مشہور محدث سفیان بن عیینہ بن ابی عمران ہلالی کو فی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات ”کتاب العلم، باب من رفع صوته بالعلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

منصور بن صفیہ

یہ مشہور محدث منصور بن عبد الرحمن بن طلحہ رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الحيض، باب قراءة الرجل في حجر امرأته وهي حائض“

کے تحت گزر چکے ہیں۔

صفیہ

یہ صفیہ بنت شیبہ بن عثمان بن ابی طلحہ العبدیہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الغسل، باب من بدأ ابشق رأسه الأيمن في الغسل“ کے تحت گزر

چکے ہیں۔

عائشہ

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

(۱) تہذیب الکمال: ۹/۳۲، تہذیب التہذیب: ۱۱/۲۹۰، التوضیح: ۵/۷۹

(۲) تہذیب التہذیب: ۱۱/۲۹۰

(۳) کشف الباری: ۱۰۲/۳

(۴) کشف الباری: ۱/۲۹۱

شرح حدیث

اس حدیث میں اس بات کا ذکر ہے کہ ایک عورت نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے غسل حیض کے بارے میں سوال کیا، اب چونکہ غسل کا معروف طریقہ تو سب کو معلوم ہی تھا، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بیان نہیں فرمایا، بلکہ غسل حیض میں جو خاص احتیاز تھا، وہ ذکر فرمایا کہ اون یا کپڑے کا ایک مجموعہ لے لو اور پھر اس پر مشک لگا کر طہارت حاصل کرو۔ عورت کی سمجھ میں یہ بات نہ آئی، اس نے پوچھا کیف السطھر؟ یعنی: مشک تو کوئی سیال چیز نہیں ہے، پھر اس سے غسل کی کیا کیفیت ہوگی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر وہی فرمایا کہ پاکی حاصل کرو، جب وہ اس پر بھی نہ سمجھی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیا کے سبب اپنے چہرے کو پھیر دیا (۱) اور فرمایا: سبحان اللہ! یعنی: اتنا بھی نہیں سمجھی، حالانکہ عورتیں اپنے معاملات کو سمجھتی ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد سمجھ گئی تھی، اس لیے اس عورت کو میں نے اپنی طرف کھینچا اور اس کو سمجھایا کہ خون کے نشانات تلاش کر کے اس مشک ملے کپڑے کو ان پر رگڑ دینا چاہیے۔

(قوله: مسك)

لفظ ”مسك“ اور محدثین کا اختلاف

یہ لفظ ”مسك“ میم کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے، جس کے معنی ”مشك“ خوشبو کے آتے ہیں اور ترجمۃ الباب میں بھی ”مَسْكَة“ میم اول کے ضمہ، میم ثانی کے فتح اور سین مشدد کے ساتھ مذکور ہے۔ اس لحاظ سے معنی وہی ہوں گے، جو پہلے گزر چکے، یعنی: مشک (یا مشک ملا ہوا روئی یا اون وغیرہ) کا ٹکڑا لے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ لفظ ”مسك“ (میم کے کسرہ کے ساتھ) نہیں، بلکہ ”مسك“ (میم کے فتح کے ساتھ) ہے، جس کے معنی چمڑے کے آتے ہیں، یعنی: ایسا چمڑا جس پر کچھ بال بھی ہوں۔ قاضی عیاض رحمہ اللہ نے اس قول کو اکثر کی روایت قرار دیا ہے، اس لحاظ سے مطلب یہ بنتا ہے کہ وہ عورت چمڑے کا ٹکڑا لے اور اس سے مخصوص حصہ جسم کو رگڑ دے (۲) اور یہ قول ان حضرات نے اس لیے اختیار کیا ہے کہ مشک تو ایک گراں قدر چیز

(۱) كذا في الرواية الآتية

(۲) التوضيح: ۸۲/۵، شرح الكرماني: ۱۸۱/۳، فتح الباري: ۵۴۷/۱، عمدة القاري: ۲۸۵/۳

ہے، اتنی مشک کہاں سے آئے گی، جسے ہر عورت ہر ماہ استعمال کر سکے، اس لیے یہ ”مسک“ نہیں، بلکہ ”مسک“ ہے۔ (۱)

لیکن ان حضرات کا یہ قیاس درست نہیں، کیونکہ اول تو مشک اہل عرب کے ہاں اتنی نایاب چیز نہیں تھی کہ میسر نہ آتی۔ دوسرا یہ کہ اس کا مہیا کرنا ہر عورت کے لیے ضروری قرار نہیں دیا گیا، بلکہ جس کے لیے اس کا حصول ممکن ہو، وہ استعمال کرے، ورنہ اس کی جگہ دوسری خوشبوئیں بھی استعمال کی جاسکتی ہیں، کیونکہ مقصد تو جلد پر تروتازگی اور شادابی لانا ہے اور بدبو کو دور کرنا ہے۔ (۲)

ابن قتیبہ رحمہ اللہ نے بھی اس لفظ کو ”مسک“ پڑھا ہے، مگر اس کو جلد (چمڑا) کے معنی میں نہیں لیا، کیونکہ ان کے بقول چمڑے میں وہ صلاحیت نہیں کہ وہ کسی چیز کو جدا اور الگ کر سکے۔ ان کے نزدیک حدیث کے اس ٹکڑے کا مطلب یہ ہے کہ عورت غسل حیض سے فارغ ہونے کے بعد اون، یا روئی وغیرہ کا ٹکڑا لے، جس کو مشک ملا ہوا ہو، پھر اس سے پاکی حاصل کرے۔ (۳)

ابن قتیبہ رحمہ اللہ ایک طرف تو اس لفظ کو ”مسک“ (بکسر المیم) قرار نہیں دے رہے اور دوسری طرف خود فرما رہے ہیں کہ مراد مشک ملا ہوا روئی یا اون وغیرہ کا ٹکڑا ہے۔ شاید اسی لئے امام خطابی رحمہ اللہ نے ابن قتیبہ رحمہ اللہ کے قول ”مشک ہر ایک کو کہاں میسر؟“ کو تو ”اشبہ“ قرار دیا، مگر ان کے قول کے دوسرے حصے کہ ”مراد مشک ملا ہوا روئی یا اون وغیرہ کا ٹکڑا ہے“ کو بعید قرار دیا ہے۔ (۴)

امام نووی رحمہ اللہ نے ”مسک“ (بکسر المیم) پڑھنے کو راجح قرار دینے کے بعد اس کی وجہ ترجیح ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ روایات جن میں ”فرصة ممسكة“ کے الفاظ ہیں، وہ اس لفظ کے میم کے کسرہ کے ساتھ ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ (۵)

(۱) التوضیح: ۸۲/۵، فتح الباری: ۵۴۷/۱، عمدة القاری: ۲۸۵/۳

(۲) فتح الباری: ۵۴۷/۱

(۳) عمدة القاری: ۲۸۶/۳

(۴) أعلام الحديث: ۳۲۲/۱، التوضیح: ۸۲/۵

(۵) المنہاج للنووی المعروف بشرح النووی: ۲۳۹/۴

امام خطابی رحمہ اللہ نے امام نووی رحمہ اللہ کے قول کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ احتمال بھی تو ہے کہ یہ لفظ ”مُتَسَكَّة“ (سین مشدّد کے ساتھ) نہ ہو، بلکہ ”مُتَسَكَّة“ (بضم المیم الأولى وسكون الثانية وفتح السين) ہو، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ”خذي قطعة مأخوذة“ یعنی: ہاتھ میں پکڑا ہوا پکڑا لے (۱)، مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بالکل غلط ہے، کیونکہ پکڑا تو ہاتھ ہی میں پکڑا جاتا ہے۔ (۲)

اسی طرح اس لفظ کے ”مِسْك“ (بکسر المیم) ہونے پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ یہ ”مصنف ابن عبد الرزاق“ کی روایت کے موافق ہے، کیونکہ اس کی روایت میں لفظ ”ذریعة“ کا استعمال ہوا ہے، جس کے معنی خوشبو ہی کے آتے ہیں۔ (۳)

اس کے بعد امام نووی رحمہ اللہ نے اس بحث کو بھی ذکر فرمایا کہ مشک کے استعمال سے مقصود بدبو کو زائل کرنا ہے یا پھر اس کے استعمال کی وجہ یہ ہے کہ یہ (مشک) استقرارِ حمل میں مدد و معاون ہے؟ اب اگر پہلی صورت کو لیا جائے کہ مقصود بدبو دور کرنا ہے، تو پھر مشک نہ ملنے کی صورت میں عورت کوئی دوسری خوشبودار چیز استعمال کرے گی، اور اگر دوسری صورت کو لیا جائے کہ یہ مشک استقرارِ حمل میں مفید ہے، تو مشک نہ ملنے کی صورت میں عورت ایسی کوئی چیز استعمال کرے گی، جو استقرارِ حمل میں مفید ہو، لیکن امام نووی رحمہ اللہ نے دوسری صورت کی تغلیط فرمائی ہے، کیونکہ اگر یہی بات ہوتی، تو پھر یہ حکم شادی شدہ عورت کے ساتھ خاص ہوتا، جبکہ روایات کا عموم و اطلاق اس بات کی نفی کرتا ہے۔ (۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہی ہے کہ غسل حیض و نفاس کے موقع پر مشک کا استعمال ہر عورت کے لیے مستحب ہے، اور باوجود میسر ہونے کے استعمال نہ کرنا مکروہ ہے، اگر مشک نہ ملا، تو پھر کوئی بھی خوشبو استعمال کرے اور اگر کوئی بھی خوشبو میسر نہ ہو، تو پھر کسی بھی ایسی چیز کا استعمال کرے، جو بدبو کو زائل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو، جیسے کہ مٹی میں یہ صفت موجود ہے، وگرنہ صرف پانی کا استعمال ہی کافی ہے۔ (۵)

(۱) أعلام الحديث: ۱/۳۲۲، فتح الباری: ۱/۵۳۹

(۲) فتح الباری: ۱/۵۳۹

(۳) تحفة الباری: ۱/۲۵۱

(۴) فتح الباری: ۱/۵۳۹

(۵) فتح الباری: ۱/۵۳۹

(قوله: أن امرأة)

سوال کرنے والی خاتون کا نام کیا تھا؟

امام بخاری رحمہ اللہ کی سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ کے طریق سے مروی اس روایت میں بس اتنا ہی ہے کہ ایک عورت تھی، جس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے غسل حیض کی کیفیت سے متعلق سوال کیا تھا، جبکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ”وہیب“ کی روایت (آئندہ باب کے تحت) میں اس بات کا بھی اضافہ کیا ہے کہ وہ عورت انصاریہ تھی (۱)۔ امام مسلم رحمہ اللہ نے ”ابوالاحوص عن ابراہیم بن مہاجر“ کے طریق سے اس حدیث کو روایت کرتے ہوئے اس عورت کے نام کی بھی تصریح فرمائی ہے کہ سوال کرنے والی یہ عورت ”اسماء بنت شکل“ (بالشین والكاف المفتوحین) تھی (۲)، اس کے برخلاف خطیب رحمہ اللہ نے ”اسماء بنت یزید بن السکن انصاریہ“ ہونے کی تصریح کی ہے (۳)، ابن جوزی رحمہ اللہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا ہے کہ جو امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت میں مذکور ہوا ہے، اس میں ”تصحیف“ واقع ہوئی ہے، کیونکہ انصار میں ”شکل“ نامی کوئی فرد نہیں تھا۔ (۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن جوزی رحمہ اللہ کا یہ قول ایک ثابت شدہ روایت کی بغیر کسی دلیل کے تردید کر رہا ہے، جبکہ یہ بھی ممکن و محتمل ہے کہ ”شکل“ نام نہ ہو، بلکہ لقب ہو، کیونکہ یہ روایت مسانید و جوامع جہاں جہاں بھی ہے، وہاں یا تو امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت کی طرح ”اسماء بنت شکل“ ہونے کی تصریح ہے اور یا پھر امام ابو داؤد رحمہ اللہ کی روایت کی طرح فقط ”اسماء“ (بغیر نسب) کی تصریح ہے۔ نیز ابونعیم رحمہ اللہ کی تخریج کردہ حدیث میں بھی ”اسماء بنت شکل“ ہے، جب کہ انہوں نے اس حدیث کو اسی طریق سے روایت کیا ہے، جس سے خطیب رحمہ اللہ نے اس حدیث کو روایت ہے، مگر خطیب رحمہ اللہ نے بجائے بنت شکل کے ”بنت یزید“ ہونے کی تصریح کی ہے۔ (۵) امام

(۱) فتح الباری: ۵۳۸/۱، عمدة القاری: ۲۸۶/۳

(۲) صحیح مسلم، کتاب الحيض، باب استحباب استعمال المغتسلة، رقم الحديث: ۷۵۲

(۳) مبہمات الخطیب، ص: ۲۹

(۴) تلقیح فہوم اہل الأثر: ۴۶۶/۱، فتح الباری: ۵۳۸/۱

(۵) فتح الباری: ۵۳۸/۱

نووی رحمہ اللہ نے یہ کیا کہ دونوں وجہوں کو ذکر فرمادیا اور ترجیح کسی کو بھی نہیں دی۔ (۱)

علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت کی بہت سی جماعتوں نے اتباع کی ہے، جن میں ابن طاہر اور ابو موسیٰ رحمہما اللہ بھی ہیں، البتہ بعض حضرات متاخرین نے خطیب رحمہ اللہ کے قول ہی کی تصویب فرمائی ہے اور وجہ وہی ذکر فرماتے ہیں کہ انصار میں شکل نام کا کوئی فرد نہ تھا۔ (۲)

نیز فرماتے ہیں کہ علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ نے اگرچہ اپنی کتاب ”تلقیح فہوم اہل الأثر“ میں ”اسماء بنت یزید بن السکن“ کے سائلہ ہونے پر اظہار جزم فرمایا ہے (۳)، مگر اپنی دوسری کتاب ”کشف المشکل“ میں خود انہوں نے ”اسماء بنت شکل“ کے سائلہ ہونے کی تصریح فرمائی ہے۔ (۴)

ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ واقعہ دونوں خواتین کے ساتھ پیش آیا ہو، جیسا کہ ”ابن مندہ“ رحمہ اللہ کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے، کیونکہ انہوں نے دونوں خواتین کے ترجمے و تعارف کو الگ الگ ذکر فرمایا ہے۔ اسی طرح ابن سعد اور طبرانی رحمہما اللہ نے بھی اس روایت کو ”بنت یزید“ کے ترجمہ کے تحت ذکر نہیں فرمایا، اور پھر امام مسلم رحمہ اللہ ”اسماء بنت شکل“ کی تصریح کرنے میں متفرد بھی نہیں (۵)، بلکہ ابن ابی شیبہ اور ابو نعیم رحمہما اللہ نے بھی یہ روایت اسی طرح نقل کی ہے، جس طرح امام مسلم رحمہ اللہ نے کی ہے۔ (۶)

الحاصل اس اختلاف تعیین میں ”اسماء بنت شکل“ کو سائلہ قرار دینا درج ذیل متعدد وجوہ کی بناء پر زیادہ قابل التفات و قابل ترجیح ہے۔

۱۔ امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں ”اسماء بنت شکل“ کی تصریح فرمائی ہے۔

۲۔ اکثر حضرات نے امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت کی اتباع فرمائی ہے۔

(۱) المنہاج للنووی المعروف بشرح النووی: ۲۴۱/۴

(۲) التوضیح: ۸۰/۵

(۳) تلقیح فہوم اہل الأثر: ۴۶۶/۱

(۴) کشف المشکل: ۳۷۰/۴، الرقم: ۳۳۰۹/۲۵۷۸

(۵) التوضیح: ۸۱، ۸۰/۵

(۶) المصنف لابن أبی شیبہ، کتاب الطہارۃ، باب فی المرأة کیف تؤمر أن تغتسل، رقم الحدیث: ۸۶۹

۳- امام مسلم رحمہ اللہ کے علاوہ ابن ابی شیبہ اور ابو نعیم رحمہما اللہ نے بھی اسی نام کی تصریح فرمائی ہے۔

۴- ابن جوزی رحمہ اللہ نے ایک طرف اگر ”اسماء بنت یزید بن السکن“ پر جزم کا اظہار فرمایا ہے، تو دوسری طرف خود ”اسماء بنت شکل“ کے سائلہ ہونے کی تعیین بھی کی۔

دوسرے قول پر ایک ہی دلیل و قرینہ ہے کہ انصاء میں ”شکل“ نامی کوئی فرد نہ تھا، مگر اس دلیل کا جواب دیا گیا تھا کہ ممکن ہے کہ ”شکل“ نام نہ ہو، بلکہ لقب ہو اور ان اسماء کے والد اپنے لقب سے مشہور ہوں، یا پھر یہاں تعدد واقعہ ہے۔

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

ترجمۃ الباب میں درج ذیل امور مذکور ہیں:

۱- دلك المرأة نفسها (یعنی: اپنے اعضاء کو رگڑ رگڑ کر دھونا)

۲- کیفیت اغتسال

۳- أخذ الفرصة المنسكة (یعنی: مشک ملا ہوا کپڑا لینا)

۴- تتبع الدم (یعنی: خون کے دھبوں اور نشانوں کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر صاف کرنا)

جب کہ حدیث میں صراحت کے ساتھ صرف آخر الذکر دو امر مذکور ہوئے ہیں، باقی رہے اول الذکر دو امر، تو ”دلك“ پر اگرچہ حدیث صراحتہ دلالت نہیں کر رہی، لیکن دلالت التزامیہ کے طور پر ”تتبعی بها اثر الدم“ ”دلك“ پر دلالت کر رہا ہے، کیونکہ دھبوں اور نشانوں کو ختم کرنے میں دلك، یعنی: رگڑنے کی ضرورت پیش آتی ہے، اور کیفیت اغتسال سے مراد اگر غسل حیض کی مخصوص صورت، یعنی: خون کے دھبے صاف کر کے وہاں خوشبو لگانا ہے، تو پھر یہ خاص صورت یہاں حدیث میں بھی مذکور ہے، لیکن اگر کیفیت اغتسال سے مراد نفس اغتسال ہے، تو پھر یہ کہا جائے گا کہ اگرچہ روایت مذکورہ میں نفس اغتسال کا ذکر نہیں، مگر اصل روایت میں نفس اغتسال کا ذکر بھی موجود ہے، جسے امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں تخریج فرمایا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ نے اس اصل روایت کی تخریج اس لیے نہیں کی، کیونکہ اس کی سند میں ”ابراہیم بن مہاجر“ ایک راوی ہے اور وہ امام بخاری رحمہ اللہ کی شرط پر نہیں ہے۔ (۱)

۱۴ - باب : غُسلُ الْمَحِيضِ .

ما قبل سے ربط

باب سابق اور باب ہذا دونوں میں ایک ہی حدیث مذکور ہے اور دونوں حدیثوں میں خوشبو کے استعمال کا ذکر ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت اس باب کو ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں، کیونکہ جو حدیث امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب کے تحت ذکر کی ہے، وہ باب سابق میں گزر چکی ہے، البتہ فرق صرف سند کے اختلاف کا ہے، کیونکہ گذشتہ روایت ”یحییٰ عن ابن عیینہ عن منصور“ کے طریق سے مروی تھی اور حدیث باب ”مسلم عن وہیب عن منصور“ کے طریق سے مروی ہے۔ (۱)

۳۰۹ : حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ قَالَ : حَدَّثَنَا وَهْبٌ : حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ ، عَنْ أُمِّهِ ، عَنْ عَائِشَةَ ^(☆) : أَنَّ أَمْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ ، قَالَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ : كَيْفَ أَغْتَسِلُ مِنَ الْمَحِيضِ ؟ قَالَ : (خُلِّيْ فِرْصَةً مُّسَكَّةً ، فَتَوَضَّئِي ثَلَاثًا) . ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَحْبَا ، فَأَعْرَضَ بِوَجْهِهِ ، أَوْ قَالَ : (تَوَضَّئِي بِهَا) . فَأَخَذَتْهَا فَجَذَبَتْهَا ، فَأَخْبَرْتُهَا بِمَا يُرِيدُ النَّبِيُّ ﷺ . [ر : ۳۰۸]

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ قبیلہ انصار کی ایک عورت

نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں حیض کا غسل کس طرح کروں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مشک کا ایک ٹکڑا لو اور اس سے پاکی حاصل کرو۔ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین بار ارشاد فرمایا، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حیاء دامن گیر ہوئی اور آپ نے چہرہ مبارک اس طرف سے پھیر لیا اور یا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”بہا“ کے اضافے کے ساتھ ”توضی بہا“ فرمایا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے اس عورت کو اپنی طرف کھینچ لیا اور پھر اسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد سے باخبر کر دیا۔“

(۱) عمدة القاري: ۲۸۷/۳

(☆) قوله: ”عائشة“: الحديث، مرّ تخريجہ تحت الحديث السابق

تراجم رجال

مسلم بن ابراہیم

یہ مسلم بن ابراہیم القصاب ازدی فراہیدی بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الايمان، باب زيادة الايمان ونقصانه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

وہیب

یہ وہیب بن خالد بن عجلان باہلی بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الايمان، باب تفاضل الايمان في الأعمال“ کے تحت گزر چکے

ہیں۔ (۲)

منصور بن عبدالرحمن

یہ منصور بن عبدالرحمن رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الحيض، باب قراءة الرجل في حجرا مرآته وهي حائض“ کے تحت

گزر چکے ہیں۔

صفیہ بنت شیبہ

یہ صفیہ بنت شیبہ بن عثمان بن ابی طلحہ العبدریہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الغسل، باب من بدأ بشق رأسه الأيمن في الغسل“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

عائشہ

یہ عائشہ صدیقہ بنت سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

(۱) کشف الباري: ۴۵۵/۲

(۲) کشف الباري: ۱۱۸/۲

(۳) کشف الباري: ۲۹۱/۱

شرح حدیث

(قوله: توضیء)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مشک کا ایک ٹکڑا لو اور اس سے پاکی حاصل کرو۔ یہاں ”توضیء“ اپنے لغوی معنی: ”تنظیف“ (پاکی حاصل کرنا) میں ہے، کیونکہ گذشتہ روایت میں ”تطہری“ کی صراحت ہے۔ (۱)

(قوله: ثلاثا)

مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”توضیء“ تین مرتبہ ارشاد فرمایا (۲)، اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس کا تعلق ”قالت“ کے ساتھ ہو، یعنی: اس سائلہ نے تین مرتبہ سوال کیا، جیسا کہ گذشتہ روایت سے واضح ہوتا ہے۔ (۳)

(قوله: أو)

یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف سے شک واقع ہوا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”توضیء“ فرمایا، یا پھر ”توضیء بہا“ فرمایا، یعنی: ”تطہری بالفرضة“۔ (۴)

حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت

بظاہر حدیث اور ترجمہ الباب میں کوئی مطابقت نہیں، کیونکہ ترجمہ الباب میں ”غسل حیض“ کا ذکر ہے، جب کہ حدیث میں غسل حیض کا کوئی ذکر نہیں، مگر شرح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ اگر لفظ ”غسل“ کو بفتح الحین اور ”حیض“ کو اسم مکان کے معنی میں لیا جائے، تو ترجمہ الباب اور حدیث دونوں میں مطابقت واضح ہو جائے گی، کیونکہ اس تاویل کے بعد مطلب یہ ہوگا کہ حدیث اور ترجمہ الباب دونوں میں جسم کے مخصوص حصہ کی پاکی کا بیان ہے، جس سے خون حیض کا تعلق ہوتا ہے۔

(۱) إرشاد الساري: ۵۵۵/۱

(۲) إرشاد الساري: ۵۵۵/۱

(۳) عمدة القاري: ۲۸۷/۳

(۴) عمدة القاري: ۲۸۷/۳، إرشاد الساري: ۵۵۵/۱

اور اگر لفظ ”غسل“ بضم العین ہی چھوڑا جائے اور ”مَحِیض“ سے مراد خون حیض ہو، تو اس صورت میں یہ اضافت لامیہ ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ اس غسل کا بیان جو حیض کے ساتھ خاص ہے، اس طرح غسلِ مخصوص کی کیفیت سے اصل غسل کا ثبوت خود بخود ہو جائے گا۔ (۱)

۱۵ - باب : اَمْتِشَاطِ الْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ .

ما قبل سے ربط

بابِ سابق اور بابِ ہذا دونوں میں ربط یہ ہے کہ دونوں میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ عورت غسلِ حیض میں صفائی ستھرائی کا خوب اہتمام کرے، یہی وجہ ہے کہ بابِ سابق میں غسلِ حیض میں خوشبو کے استعمال کا ذکر تھا اور اس باب میں اہتمام کی غرض سے بالوں میں کنگھی کرنے کا صراحتہ اور بالوں کی چٹیا کھولنے کا ضمناً تذکرہ ہے۔ (۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرات شراح کرام رحمہم اللہ نے ترجمۃ الباب کی غرض اور مقصد کے حوالے سے سکوت فرمایا ہے اور میرے نزدیک ترجمۃ الباب کے مقصد کے حوالے سے سب سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ بابِ مذکور اور آئندہ آنے والا باب (دونوں) بابِ سابق کے دو الگ الگ جز ہیں اور مقصد تینوں ابواب سے غسلِ حیض کی کیفیت اور طریقے کو بیان کرنا ہے۔ (۳)

ان ابواب کو ملانے سے اور ان میں جو احادیث ذکر کی گئی ہیں، ان کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کے معاملے میں جو تخفیفی حکم دیا گیا ہے کہ غسل میں بالوں کی جڑوں کو ترک کر دینا کافی ہے، بالوں کی جڑوں کو ترک دینے کے بعد بالوں کی چٹیا کھولنے کی ضرورت نہیں، تو یہ حکم غسلِ جنابت کے ساتھ خاص ہے، غسلِ حیض میں بالوں کو کھولنا ہوگا اور یہ وجوبی حکم ہے، یہی امام حسن، امام طاووس رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔ ظاہر احادیث سے

(۱) عمدة القاري: ۲۸۷/۳، إرشاد الساري: ۵۵۵/۱

(۲) عمدة القاري: ۲۸۷/۳

(۳) الكنز المتواري: ۲۷۶/۳

معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا بھی یہی مسلک ہے، امام احمد رحمہ اللہ نے بھی اسی قول کو اختیار فرمایا ہے، جبکہ امام احمد رحمہ اللہ کے اصحاب کی ایک جماعت نے غسل حیض اور غسل جنابت دونوں میں بالوں کے کھولنے کو امر مستحب قرار دیا ہے، بشرطیکہ بالوں کو کھولے بغیر جڑیں تر ہو جائیں۔ یہی جمہور علماء کا مسلک ہے۔ (۱)

البتہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ عورتوں کو غسل کے وقت (خواہ غسل جنابت ہو، یا غسل حیض ہو) بالوں کی چٹیاں کھولنے کا حکم دیا کرتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے متعلق جب یہ خبر پہنچی، تو انہوں نے ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا:

يا عجباً لابن عمرو! يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن،
أفلا يأمرهن أن يحلقن رؤوسهن؟ لقد كنت أنا ورسول الله صلى الله عليه
وسلم نغتسل، فلا أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث أفرغات.

یعنی: عبداللہ بن عمرو پر تعجب ہے کہ وہ یوں عورتوں کو غسل کے وقت بالوں کی چٹیا
کھولنے کا حکم دیتے ہیں، پھر بھلا وہ یہ حکم کیوں نہیں دیتے کہ وہ عورتیں اپنے سروں کو ہی
موٹھ ڈالیں، جب کہ ہمارا عمل تو یہ تھا کہ جب میں اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم غسل
کرتے، تو میں اپنے سر پر تین چلو پانی ڈالنے پر زیادتی نہیں کرتی تھی۔ (۲)

یہی وجہ ہے کہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ولا يختلف المذهب في أنه لا يجب نقضه من الجنابة، ولا أعلم

فيه خلافاً بين العلماء إلا ماروي عن عبد الله بن عمرو“.

یعنی: غسل جنابت میں بالوں کی چٹیا کو کھولنے سے متعلق سوائے عبداللہ بن عمرو کے کسی سے بھی
وجوب کا قول منقول نہیں، کیونکہ ان کے حوالے سے روایت میں آتا ہے کہ وہ عورتوں کو غسل کے وقت بالوں کی
چٹیا کھولنے کا حکم دیا کرتے تھے (۳)، چونکہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کا یوں حکم دینا غسل جنابت اور غسل

(۱) فتح الباری: ۱/۴۱۸، الكنز المتواری: ۳/۲۷۶

(۲) المغنی لابن قدامة: ۱/۲۹۸، دار عالم الکتب

(۳) المغنی لابن قدامة: ۱/۲۹۸، دار عالم الکتب

حیض دونوں سے متعلق تھا، اس لیے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن قدامہ رحمہ اللہ کی اسی بات کو انہی کے حوالے سے یوں نقل فرمایا: ”لا أعلم أحداً قال بوجوبه إلا ماروي عن عبد الله بن عمرو“۔ (۱)

نیز ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ غسل حیض میں بالوں کو کھولنا واجب ہے یا نہیں؟ تو اس مسئلہ میں ہمارے اصحاب (حنابلہ) میں اختلاف ہے، بعض نے غسل حیض میں اس کو واجب کہا ہے، جیسا کہ امام حسن اور طاؤس رحمہما اللہ، اور بعض نے اس کو مستحب لکھا ہے اور یہی صحیح قول ہے، إن شاء اللہ۔ (۲)

اب اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک غسل حیض میں بالوں کو کھولا جائے گا اور ابن قدامہ رحمہ اللہ نے اس کے مستحب ہونے کا قول کیا ہے۔

جمہور حضرات ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں اپنے سر کی مینڈھیاں سخت کر کے باندھتی ہوں، تو کیا غسل جنابت کے وقت اسے کھول دیا کروں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں، کھولنے کی ضرورت نہیں۔ ایک دوسرے طریق میں غسل جنابت کے ساتھ غسل حیض سے متعلق بھی یہی سوال ہے۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بالوں کو کھولنا امر مستحب ہے، خواہ غسل جنابت ہو یا غسل حیض ہو، جب کہ حدیث باب کا ظاہر وجوب پر دلالت کرتا ہے، اس لیے جمہور نے حدیث باب کو بھی استحباب پر محمول کیا ہے، تاکہ دونوں روایتوں میں جمع ہو جائے، یا پھر حدیث باب کو اس صورت پر محمول کیا جائے جس میں پانی جڑوں تک نہ پہنچتا ہو، کیونکہ ایسی صورت میں بالوں کو کھولنا واجب ہوتا ہے اور حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو اس صورت پر محمول کیا جائے کہ جب پانی بالوں کی جڑوں تک پہنچتا ہو۔ (۳)

(۳۱۰) : حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ : حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ : حَدَّثَنَا أَبُو شَهَابٍ ، عَنْ عُرْوَةَ : أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ : أَهْلَيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ ، فَكُنْتُ مِمَّنْ تَمْتَعُ وَلَمْ يَسْقِ الْهَذْيَ ، فَرَعَمْتُ أَنَّهَا حَاضَتْ ، وَلَمْ تَطْهَرْ حَتَّى دَخَلْتُ لَيْلَةَ عَرَفَةَ ، فَقَالَتْ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، هَذِهِ لَيْلَةُ

(۱) فتح الباري: ۱/۴۱۸

(۲) المغني لابن قدامة: ۱/۲۹۸-۳۰۰، دار عالم الكتب

(۳) فتح الباري: ۱/۴۱۸، صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب حكم ضغائر المغتسلة، رقم الحديث: ۷۴۴، ۷۴۵

(☆) قوله: ”عائشة“: الحديث، مرّ تخريجہ تحت رقم الحديث: ۲۹۰

عَرَفَةً ، وَإِنَّمَا كُنْتُ تَمَتُّعْتُ بِعُمْرَةٍ ؟ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (أَتَقْضِي رَأْسَكَ ، وَآمَسِّطِي ، وَأَمْسِكِي عَنْ عُمْرَتِكَ) . فَفَعَلْتُ ، فَلَمَّا قَضَيْتُ الْحَجَّ ، أَمَرَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ ، لَيْلَةَ الْحَصْبَةِ ، فَأَعْمَرَنِي مِنَ التَّعْمِيمِ ، مَكَانَ عُمْرَتِي الَّتِي نَسَكْتُ . [ر : ۲۹۰]

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ میں نے حجۃ الوداع میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ احرام باندھا، تو میں ان لوگوں میں تھی، جنہوں نے تمتع کی نیت کی اور قربانی کا جانور اپنے ساتھ نہیں لیا، پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ انہیں حیض شروع ہو گیا اور حیض سے پاکی حاصل نہ ہو سکی، یہاں تک عرفہ کی رات آگئی، تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہ عرفہ کی رات ہے اور میں نے عمرہ کا احرام باندھ کر تمتع کا ارادہ کیا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم اپنا سر کھول دو اور کنگھی کر لو اور عمرہ سے رکی رہو، چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا، پس جب میں حج سے فارغ ہو گئی، تو آپ نے ”ھبہ“ کی رات میں عبد الرحمن کو حکم دیا، انہوں نے مجھے اس عمرے کی قضا میں جس کا میں نے احرام باندھا تھا، تعمیم سے عمرہ کرایا۔“

تراجم رجال

موسیٰ بن اسماعیل

یہ ابوسلمہ موسیٰ بن اسماعیل الترمذی البصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات ”بدلہ الوحي“ میں چوتھی حدیث کے تحت (۱) اور تفصیلی حالات ”کتاب العلم،

باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد أو الرأس“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

ابراہیم

یہ ابواسحاق ابراہیم بن سعد بن ابراہیم بن عبد الرحمن بن عوف زہری مدنی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے اجمالی حالات ”کتاب الإیمان، باب تفاضل أهل الإیمان فی الأعمال“ کے تحت (۳)

(۱) کشف الباري: ۴۳۳/۱

(۲) کشف الباري: ۴۷۷/۳

(۳) کشف الباري: ۱۲۰/۱

اور تفصیلی حالات ”کتاب العلم، باب ما ذکر فی ذهاب موسیٰ علیہ السلام فی البحر إلی الخضر“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

ابن شہاب

ان کا مکمل نام ابو بکر محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب بن عبد اللہ بن الحارث بن زہرہ بن کلاب بن مرة بن کعب بن لؤی زہری مدنی ہے۔ ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں (۲) اور مزید حالات ”کتاب الغسل“ میں بھی آگئے ہیں۔

عروہ

یہ مشہور تابعی حضرت عروہ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت اجمالی طور پر (۳) اور ”کتاب ایمان، باب: أحب الدين إلی الله أدومه“ کے تحت تفصیل کے ساتھ گزر چکے ہیں۔ (۴)

عائشہ

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ بنت حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے ذیل میں گزر چکے ہیں۔ (۵)

شرح حدیث

(قوله: الهدی)

”هدی“ ہاء کے فتح، دال کے سکون اور یائے مخففہ کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں اور دال کے کسرہ اور

(۱) کشف الباری: ۳۳۳/۳

(۲) کشف الباری: ۳۲۶/۱

(۳) کشف الباری: ۲۹۱/۱

(۴) کشف الباری: ۴۳۶/۲

(۵) کشف الباری: ۲۹۱/۱

ہائے مشدودہ کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں۔ (۱)

ہدی: اس جانور کو کہتے ہیں جسے ذبح کرنے کے لیے حرم لے جایا جاتا ہے۔

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ ”ولم یسق الہدی“ ماقبل میں مذکور ”وکنت ممن تمتع“ کے لیے بیان ہیں، اس لیے کہ حج تمتع کا ارادہ رکھنے والا شخص اپنے ساتھ ہدی نہیں لے جاتا۔ اس پر علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تمتع کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ تمتع ہوتا ہے جو اپنے ساتھ ہدی کا جانور لے کر چلتا ہے (۲) اور دوسرا وہ تمتع ہوتا ہے جو اپنے ساتھ ہدی کا جانور نہیں لے جاتا اور ہر قسم کا حکم الگ ہے، جو تمتع ہدی لے کر چلتا ہے، وہ درمیان میں احرام سے حلال نہیں ہو سکتا اور جو ہدی کا جانور لے کر نہیں چلتا، تو وہ عمرے کے افعال سے فارغ ہونے کے بعد احرام کھول سکتا ہے اور اس کے لیے وہ چیزیں پھر سے حلال ہو جاتی ہیں جو احرام سے پہلے حلال تھیں اور احرام باندھنے کے بعد حرام ہو گئی تھی۔

(فزعت أنها حاضت)

راوی نے ”زعت“ کے الفاظ نقل کئے ہیں۔ ”قالت“ کے الفاظ نقل نہیں کئے، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے خود بھی صراحۃً اس بات کو ذکر نہیں کیا تھا اور یہ بات بھی ایسی ہی ہے، جس کی تصریح کرنے میں حیا مانع ہے۔ (۳)

(لیلة الحصة)

الحصة: حاء کے فتح، صاد کے سکون اور باء کے فتح کے ساتھ پڑھا جاتا ہے اور ”لیلة الحصة“ سے مراد وہ رات ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قافلے نے مقام ”حصبہ“ میں رات کا قیام فرمایا تھا۔ (۴)

(التنعیم)

مقام ”تنعیم“ سب سے قریب کامیقات ہے، جو مدینہ کے راستے پر مکہ سے تین میل کے فاصلے

(۱) عمدة القاري: ۲۸۸/۳، إرشاد الساري: ۵۵۶/۱

(۲) عمدة القاري: ۲۸۸/۳

(۳) عمدة القاري: ۲۸۸/۳

(۴) عمدة القاري: ۲۸۸/۳

پرواقع ہے۔ (۱)

اس حدیث کی باقی تمام تر شرح اور مباحث ”باب الأمر بالنفساء إذا نفسن“ کے تحت بالتفصیل گزر چکے ہیں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

علامہ داؤدی رحمہ اللہ کی رائے

امام داؤدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب اور حدیث میں کوئی مناسبت نہیں، کیونکہ ترجمۃ الباب میں غسل کے وقت بالوں میں کنگھی کرنے کا ذکر ہے اور روایت میں کنگھی کرنے کا حکم عمرے سے حلال ہونے کے لیے تھا، نہ کہ غسل کے لیے۔

علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ روایت میں احرام حج کا بھی تذکرہ ہے، جو اس بات پر دلالت ہے کہ یہ غسل احرام کے لیے تھا، کیونکہ احرام کے لیے غسل کرنا مسنون ہے، اب جب روایت میں غسل احرام کے لیے انتشاط یعنی کنگھی کرنے اور چوٹی کے بالوں کے کھولنے کا مسنون ہونا بیان ہوا، تو غسل حیض کے لیے یہ انتشاط بطریق اولیٰ مسنون ہوگا، کیونکہ غسل احرام میں تو صرف پاکی اور صفائی ستھرائی مقصود ہوتی ہے، جب کہ غسل حیض میں نجاست غلیظہ کو زائل کرنا ہوتا ہے، تو جب غسل احرام کے لیے بالوں کو کھولنے اور ان میں کنگھی کرنے کا حکم ہے، تو یہ حکم غسل حیض کے لیے بدرجہ اتم ہونا چاہئے، اور پھر یہ بات بھی ہے کہ غسل احرام فقط مسنون و مستحب ہے، جب کہ غسل حیض فرض ہے۔

نیز احرام حج کے لیے غسل کرنے کا ذکر اگرچہ اس روایت میں نہیں، لیکن دیگر روایات میں غسل کا ذکر صراحت کے ساتھ موجود ہے، چنانچہ امام مسلم رحمہ اللہ نے جو روایت تخریج کی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں: ((فاغتسلی ثم أهلي بالحج)) (☆) اور یہ امام بخاری رحمہ اللہ کا طریقہ رہا ہے کہ وہ کبھی ایسا ترجمۃ الباب قائم کرتے ہیں، جس میں روایت کے دیگر طرق کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور روایت مذکورہ تحت الباب میں ترجمۃ الباب کا صراحۃً کوئی ذکر نہیں ہوتا۔ (۲)

(۱) عمدة القاري: ۲۸۸/۳

(☆) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام الخ، رقم الحديث: ۲۹۳۷

(۲) شرح الكرماني: ۱۸۳/۳، ۱۸۴، عمدة القاري: ۲۸۸/۳، فتح الباري: ۴۱۷/۱

۱۶ - باب : نَقْضِ الْمَرْأَةِ شَعْرَهَا عِنْدَ غُسْلِ الْمَحِيضِ .

ما قبل سے ربط

اس باب کی باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں دوا ایسے امور کا تذکرہ ہے، جن کا تعلق ایک جنس کے ساتھ ہے، چنانچہ باب سابق میں غسل حیض کے وقت بالوں میں کنگھی کرنے کا تذکرہ تھا اور باب ہذا میں غسل حیض کے وقت بالوں کی چٹیا کھولنے کا تذکرہ ہے۔ (۱)

واضح رہے کہ غسل حیض اور غسل جنابت میں عورت کے لیے اپنے بالوں کو کھولنا ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے جو گذشتہ باب کے تحت گزر چکا ہے۔ (۲)

ترجمہ الباب کا مقصد

باب سابق میں ”ترجمہ الباب کا مقصد“ کے تحت یہ بات گزر چکی ہے کہ ”باب امتشاط المرأة عند غسلها من المحيض“ اور ”باب نقض المرأة شعرها عند غسل المحيض“ دونوں ابواب ”باب غسل المحيض“ کے دوا الگ الگ جز ہیں اور مقصد تینوں ابواب سے غسل حیض کی کیفیت کو بیان کرنا ہے۔ (۳)

۳۱۱ : حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ ، عَنْ هِشَامٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ ^(☆) قَالَتْ : خَرَجْنَا مُوَافِينَ لِهَلَالِ ذِي الْحِجَّةِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُهْلَ بِعُمْرَةٍ فَلْيَهْلُ ، فَإِنِّي لَوَلَا أَنِّي أَهْدَيْتُ لَأَهْلَيْتُ بِعُمْرَةٍ) . فَأَهْلَ بَعْضُهُمْ بِعُمْرَةٍ وَأَهْلَ بَعْضُهُمْ بِحَجٍّ ، وَكُنْتُ أَنَا مِنْ أَهْلِ بِعُمْرَةٍ ، فَأَذْرَكَنِي يَوْمَ عَرَفَةَ وَأَنَا حَائِضٌ ، فَشَكَوْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ : (دَعِي عُمْرَتَكَ ، وَانْقُضِي رَأْسَكَ ، وَامْشِطِي وَأَهْلِي بِحَجٍّ) . فَفَعَلْتُ ، حَتَّى إِذَا كَانَ لَيْلَةُ الْحَصْبَةِ ، أَرْسَلَ مَعِيَ أَخِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ ، فَخَرَجْتُ إِلَى التَّنْعِيمِ ، فَأَهْلَيْتُ بِعُمْرَةٍ مَكَانَ عُمَرَتِي .

(۱) عمدة القاري: ۲۹۰/۳

(۲) عمدة القاري: ۲۹۰/۳

(۳) الكنز المتواری: ۲۷۸/۳

(☆) قوله: ”عائشة“: الحديث، قد مرّ تخريجہ تحت رقم الحديث: ۲۹۰

قَالَ هِشَامٌ : وَلَمْ يَكُنْ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ ، هَذِي وَلَا صَوْمٌ وَلَا صَدَقَةٌ . [ر : ۲۹۰]

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہم ہلال ذی الحجہ کے قریب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص عمرے کا احرام باندھنا چاہے، وہ عمرہ کا احرام باندھ لے اور اگر میں قربانی کی ہدیٰ ساتھ لے کر نہ آتا، تو میں بھی عمرے کے بعد احرام سے حلال ہو جاتا، چنانچہ بعض لوگوں نے عمرے کا احرام باندھا اور بعض لوگوں نے حج کا، اور میں ان لوگوں میں تھی، جنہوں نے عمرے کا احرام باندھا تھا۔ مجھے عرفہ کا دن ہو گیا اس حال میں کہ میں حائضہ تھی، چنانچہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عمرہ ترک کر دو، سر کے بال کھول دو اور کنگھا کر لو اور حج کا احرام باندھ لو، چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا، یہاں تک کہ جب ”ہصبہ“ میں ٹھہرنے کی رات آئی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ میرے بھائی عبدالرحمن کو بھیجا، چنانچہ میں ”متعمیم“ تک گئی اور وہاں سے فوت شدہ عمرہ کی جگہ دوسرے عمرے کا احرام باندھا۔ ہشام رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ان سب باتوں میں نہ ہدیٰ تھی، نہ روزے، نہ صدقہ۔“

تراجم رجال

عبید بن اسماعیل

یہ عبید بن اسماعیل قرشی ہباری عبادی کو فی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو محمد“ ہے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ان کا نام ”عبید اللہ“ ہے اور ”عبید“ ان کا لقب ہے۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ شیرازی رحمہ اللہ نے اس بات پر جزم کیا ہے کہ ان کا نام

”عبد اللہ“ ہے اور لقب ”عبید“ ہے۔ (۲)

(۱) عمدة القاري: ۲۹۰/۳، تہذیب التہذیب: ۳۲/۳

(۲) تہذیب التہذیب: ۳۲/۳

انہوں نے سفیان بن عیینہ، عیسیٰ بن یونس، حماد بن اسامہ، ابودریس، جمیع بن عمر بن عبدالرحمن العجلی اور عبدالرحمن بن محمد بخاری رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے امام بخاری، احمد بن علی الخزاز، عبداللہ بن زیدان البجلی، ابو حاتم محمد بن ادیس رازی، علی بن العباس، محمد بن العباس الاخرم اور محمد بن الحسین بن حفص نخعی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۱)

محمد بن عبداللہ الحضری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۲)

ہطین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۳)

دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۴)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۵)

ان کی سن وفات سے متعلق امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۲۵۰ھ میں ربیع الاول کے اواخر میں بروز جمعہ ہوا۔ (۶)

أبو أسامة

یہ ابواسامہ رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب فضل من علم وعلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۷)

ہشام

یہ مشہور محدث ہشام بن عروہ بن الزبیر رحمہ اللہ ہیں۔

(۱) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۱۸۶/۱۹

(۲) تہذیب الکمال: ۱۸۶/۱۹

(۳) تہذیب التہذیب: ۳۲/۳

(۴) تہذیب التہذیب: ۳۲/۳

(۵) کتاب الثقات لابن حبان: ۴۳۳/۸

(۶) التاريخ الكبير: ۴۴۲/۵، رقم الترجمة: ۱۴۴۱

(۷) كشف الباري: ۴۱۴/۳

ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

عروة

یہ ہشام کے والد عروة بن الزبیر رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات اختصار کے ساتھ ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

عائشة

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

شرح حدیث

(قوله: موافين لهلال ذي الحجة)

یعنی: ہمارا مدینہ منورہ سے روانا ہونا ماہ ذی الحجہ شروع ہونے سے چند دن قبل تھا۔ (۴) ائمہ حدیث اور شرح حدیث کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ مدینہ منورہ سے حجۃ الوداع کے لیے روانگی کس دن اور کس تاریخ میں ہوئی؟ اور یہ اختلاف ”باب الأمر بالنفساء إذا نفسن“ کے تحت مفصل اور مدلل انداز میں ذکر کیا جا چکا ہے، البتہ سہولت کی خاطر اس اختلاف کا حاصل یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ مدینہ منورہ سے روانگی کے سلسلے میں تین اقوال ہیں۔ پہلا قول امام طبری رحمہ اللہ کا ہے، جو ذوالقعدہ کی ۲۴ تاریخ بروز جمعہ کو یوم الخروج قرار دیتے ہیں۔ دوسرا قول ابن حزم رحمہ

(۱) کشف الباری: ۱/۲۹۱، ۲/۴۳۲

(۲) کشف الباری: ۱/۲۹۱، ۲/۴۳۶

(۳) کشف الباری: ۱/۲۹۱

(۴) شرح الکرمانی: ۳/۱۸۵، عمدة القاری: ۳/۲۹۰

اللہ کا ہے، جو ۲۴ ذوالقعدہ بروز جمعرات کو یوم الخروج قرار دیتے ہیں، اور تیسرا قول علامہ ابن قیم، حافظ ابن حجر، ملا علی قاری اور دیگر حضرات محققین رحمہم اللہ کا ہے، یہ حضرات ۲۵ ذوالقعدہ بروز ہفتہ کو یوم الخروج قرار دیتے ہیں اور یہی قول احادیث صحیحہ کے موافق ہے۔

(قوله: اہدیت)

یعنی: اگر میں ہدی (قربانی کا جانور) ساتھ نہ لایا ہوتا، تو میں بھی عمرے کا احرام باندھتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدی کے ساتھ لانے کو عمرے کا احرام نہ باندھ سکنے کے لیے علت اس لیے قرار دیا، کیونکہ ہدی ساتھ لے جانے والا اس وقت تک احرام سے حلال نہیں ہو سکتا، جب تک وہ ہدی قربان اور ذبح نہ کر دی جائے اور ظاہر ہے کہ ہدی کی قربانی کا دن ۱۰ اذی الحجہ (یوم النحر) ہے۔ (۱)

اشکال

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ((لولا انی اہدیت لأهللت بعمرة)) سے تو یہ مفہوم ہوتا ہے کہ حج تمتع، حج افراد سے افضل ہے؟ پھر بھلا امام شافعی رحمہ اللہ نے اس اشکال کے ازالہ کے لیے کیا جواب دیا ہے؟

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ذوالحلیفہ پہنچ کر سب سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو خطاب کرتے ہوئے اس امر میں اختیار دیا کہ جس کا جی چاہے، حج کا احرام باندھے اور جس کا جی چاہے، وہ عمرے کا احرام باندھ لے، اس طرح اختیار دینے سے مقصود حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اس باطل عقیدے کی تردید اور مخالفت کرانا تھا، جس کی رو سے اشہر حج میں عمرہ کرنے کو ”افجر الفجر“ سمجھا جاتا تھا، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ دونوں میں سے کسی کا بھی احرام باندھنے کا اختیار دیا، تاکہ اس غلط عقیدے کو انہی حضرات کے عمل سے پکلا جائے، لیکن چونکہ خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم حج کا احرام باندھے ہوئے تھے اور ساتھ لے جانے کی وجہ سے حج فسخ کر کے عمرے کا احرام نہیں باندھ سکتے تھے، اس لیے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کی دلی تسکین کے لیے ساتھ ہی یہ بھی فرما دیا کہ میں بھی تم لوگوں کی ضرورت موافقت کرتا، مگر مشکل یہ ہے کہ میں ہدی ساتھ لے کر آیا ہوں، جس کی وجہ سے میرے لئے ہدی کی قربانی سے پہلے حلال ہونا جائز نہیں، کیونکہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موافقت میں حج کا

ارادہ رکھتے تھے، لہذا یہاں حج فسخ کر کے عمرے کا احرام باندھنا مراد ہے، جو کہ اسی حجۃ الوداع والے سال کے ساتھ خاص تھا، اس سے مراد وہ حج تمتع نہیں، جس کی افراد کے مقابلے میں افضلیت کے اندر اختلاف ہے۔ (۱)

”فسخ الحج إلى العمرة“ کا مطلب

”فسخ الحج إلى العمرة“ کا مطلب احرام حج کی نیت کو بدل کر احرام عمرہ کی نیت کرنا ہے۔ (۲)

جمہور علماء نے حج فسخ کر کے عمرے کا احرام باندھنے کے عدم جواز کا قول کیا ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس کے جواز کی بات کی ہے اور یہی امام احمد اور امام داؤد رحمہما اللہ کا مذہب ہے اور ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو حج فسخ کر کے عمرے کا احرام باندھنے کا اختیار دیا تھا۔ جمہور حضرات اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان اور حکم اسی حجۃ الوداع والے سال کے ساتھ خاص تھا، جس کی دلیل سنن ابی داؤد، سنن نسائی، اور سنن ابن ماجہ کی روایات ہیں، جن میں حارث بن بلال اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے حجۃ الوداع کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: ”فسخ الحج لنا خاصة أولمن بعدنا؟“ یعنی: آیا یہ حکم صرف ہمارے ساتھ خاص ہے، یا ہمارے بعد والوں کے لیے بھی یہ حکم اور اختیار ہوگا؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”بل لكم خاصة“ یعنی: یہ حکم صرف اس سال کے انہی لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ (۳)

(قال هشام)

اس میں دو احتمال ہیں:

ایک احتمال یہ ہے کہ اسے تعلیق کہا جائے، ایسی صورت میں حضرت ہشام رحمہ اللہ کا قول: ”ولم یکن

فی شيء من ذلك هدي ولا صوم ولا صدقة“ معلق روایت کہلائے گا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا باعتبار معنی سند میں موجود لفظ ”ہشام“ پر عطف ہے اور اس صورت میں

(۱) شرح الکرمانی: ۱۸۶/۳، عمدة القاری: ۲۹۱/۳، إرشاد الساری: ۵۵۷/۱

(۲) التوضیح: ۹۱/۵

(۳) التوضیح: ۹۱/۵، سنن أبی داؤد، کتاب المناسک، باب الرجل یهل بالحج ثم یجعلها عمرة، رقم الحدیث: ۱۸۰۸، سنن النسائی، کتاب المناسک، باب إباحة فسخ الحج بعمرة لمن لم یسق الهدی، رقم الحدیث: ۲۸۱۰، و سنن ابن ماجہ، کتاب المناسک، باب من قال کان فسخ الحج لهم خاصة، رقم الحدیث: ۲۹۸۴

حضرت ہشام رحمہ اللہ کا قول، حدیث متصل کا جز اور حصہ ہوگا (۱)۔ اگر ”قال ہشام“ کو تعلق قرار دیا جائے، تو اس تعلق کا مقصد ایک اشکال کی طرف اشارہ کرنا ہوگا اور وہ اشکال یہ ہے کہ حضرت ہشام رحمہ اللہ تو یہ فرما رہے ہیں کہ اس پورے سفر اور واقعے میں نہ ہدی تھی، نہ روزے تھے اور نہ ہی صدقہ تھا، جب کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر خواہ وہ قارنہ ہوں یا متمتعہ، دونوں ہی صورتوں میں ہدی لازم ہوگی، قرآن کی صورت میں وہ ہدی احناف کے نزدیک دم شکر ہوگی اور شوافع کے نزدیک ہدی جبر ہوگی، اور اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا متمتعہ تھیں اور بعد میں مفردہ بائج ہو گئی تھیں، جیسا کہ احناف کی تحقیق ہے، تب بھی ہدی لازم ہوگی اور ایسی صورت میں وہ ہدی جنایت کی ہوگی، پھر اگر ہدی میسر نہ ہو، تو روزوں کا حکم ہے، تین روزے ایام حج میں اور سات روزے گھر لوٹنے کے بعد، تو اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے احرام سے متعلق ائمہ حضرات رحمہم اللہ کی تحقیقات کا تقاضا یہ ہے کہ ہدی لازم ہونی چاہئے، جب کہ یہاں حضرت ہشام رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ اس سفر میں نہ ہدی تھی، نہ روزے اور نہ ہی صدقہ؟

اس کی تاویل میں حضرات شوافع رحمہم اللہ یہ کہتے ہیں کہ یہاں ہدی جنایت کی نفی ہے، ہدی جبر کی نفی نہیں اور حضرات حنفیہ رحمہم اللہ یہ تاویل کرتے ہیں کہ ہدی شکر کی نفی ہے، ہدی جنایت کی نفی نہیں، لیکن ان تاویلات سے بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کہہ دیا جائے کہ حضرت ہشام رحمہ اللہ کو اس بارے میں خبر نہیں پہنچی، ورنہ روایات سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ اس سفر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات کی طرف سے گائے کی قربانی کی تھی، لہذا حضرت ہشام رحمہ اللہ کے نفی کرنے سے فی نفسہ نفی لازم نہیں ہوتی۔ (۲)

حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہدی (اصطلاح میں) اس جانور کو کہتے ہیں جسے گھر سے یا راستے سے بیت اللہ لے جانے کے لیے ساتھ کیا جائے اور یہاں حضرت ہشام رحمہ اللہ نے اسی کی

(۱) عمدة القاري: ۲۹۱/۳، شرح الکرمانی: ۱۸۶/۳، إرشاد الساري: ۵۵۸/۱

(۲) فیض الباري: ۴۹۹/۱، إيضاح البخاري: ۱۱۹/۱۱

نوٹ: ”ایضاح البخاری“ سے اس بحث کو نقل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ صاحب ”ایضاح“ کی تحقیق حضرات احناف کی احرام عائشہ رضی اللہ عنہا والی تحقیق کے موافق ہے، کیونکہ علامہ عینی رحمہ اللہ وغیرہ نے یہاں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ابتداء مفردہ بائج ہونے کا قول کیا ہے (عمدة القاري: ۲۹۱/۳، التوضیح: ۹۱/۵)، جبکہ ”باب الأمر بالنفساء إذا نفسن“ کے تحت دلائل سے ثابت کیا گیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ابتداء عمرے کے احرام سے تھیں اور یہی جمہور کا مسلک ہے۔

نفی کی ہے، لہذا قول ہشام رحمہ اللہ کا مفہوم یہ ہوگا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا گھر سے یا راستے سے اپنے ساتھ ہدی کا جانور نہیں لے کر گئی تھیں، بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ معظمہ ہی سے ازواج کے لیے جانور خریدا اور اسے ذبح فرمایا۔ (۱)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس مقام پر بھی حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت کے تحت وہی کلام ہے جو علامہ کرمانی رحمہ اللہ کے حوالے سے گذشتہ باب کے تحت ذکر کیا گیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ روایت میں ”نقض شعر“ کا حکم غسل حیض کے لیے نہیں، لیکن روایت میں احرام حج کا ذکر موجود ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ غسل احرام حج کے لیے تھا، کیونکہ احرام کے لیے غسل مسنون ہے، اب جب غسل احرام کے لیے ”نقض شعر“ اور ”انتشاط رأس“ کا حکم دیا جا رہا ہے، تو غسل حیض کے لیے یہ حکم بطریق اولیٰ مسنون ہوگا، کیونکہ غسل احرام فقط مسنون و مستحب ہے اور غسل حیض فرض ہے۔ (۲)

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں ترجمۃ الباب کے الفاظ ”غسل المحيض“ میں اضافت ادنیٰ تعلق کی وجہ سے ہے، بایں معنی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کا حکم دیا تھا، اب خواہ وہ غسل حیض سے پاکی اور طہارت کے لیے ہو، یا کسی اور مقصد کے لیے (جیسا کہ غسل احرام وغیرہ)، احکام یہی ہوں گے۔ (۳)

۱۷ - باب : مُخَلَّقَةٌ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ

ما قبل سے ربط

گذشتہ باب میں حیض سے متعلق چند احکام کو ذکر کیا گیا تھا اور اب اس باب میں بھی حیض سے متعلق ایک حکم بیان کیا گیا ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا۔ (۴)

(۱) فیض الباری: ۱/۴۹۹، أنوار الباری: ۱۰/۵۰۱

(۲) شرح الکرمانی: ۱۸۶/۳

(۳) شرح الکرمانی: ۱۸۶/۳

(۴) عمدة القاری: ۳/۴۳۳

ترجمہ الباب کا مقصد

اس باب کو ذکر کرنے سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ان حضرات کے مذہب کو تقویت دینا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا۔ یہی اہل کوفہ، حضرات حنفیہ، امام احمد بن حنبل، امام ابو ثور، امام ثوری، ابو عبید، حضرت عطاء، حسن بصری، امام زہری، امام حکم اور حماد رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ سے دور روایتیں ہیں۔ قول قدیم یہی ہے کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا اور قول جدید یہ ہے کہ حاملہ عورت کو بھی حیض آسکتا ہے، اور یہی امام مالک اور امام اسحاق رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔ (۱)

ایام حمل میں حیض نہ آنے کا سبب رحم مادر میں بچے کا وجود ہے، یعنی: بچے کا وجود دم حیض کے نکلنے سے مانع ہوتا ہے، اور اگر حاملہ عورت کچھ خون دیکھے بھی، تو وہ دم حیض نہیں ہوتا، بلکہ وہ بچے سے مترشح ہوتا ہے، یا وہ بچہ کی غذا کا فضلہ ہوتا ہے اور یا پھر کسی بیماری کے سبب نکلنے والا فاسد خون ہوتا ہے۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور سے ایام حمل میں حیض نہ آنے پر استدلال کرنا محل نظر ہے، اس لیے کہ حدیث سے تو صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ حاملہ کے رحم سے خارج ہونے والی چیز ”سَقَطٌ“ (بالضم والفتح والكسر، والكسر أولی) یعنی: نا تمام بچہ ہوتی ہے، جس کی شکل و صورت مکمل بنی ہوئی نہیں ہوتی، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حاملہ عورت کے رحم سے اگر خون نکلے گا، تو وہ حیض نہیں ہوگا اور جو یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ حالت حمل میں نکلنے والا خون بچے سے مترشح، یا اس کی غذا کا فضلہ، یا کسی بیماری کی وجہ سے نکلنے والا فاسد خون ہوتا ہے، تو یہ دعویٰ دلیل کا محتاج ہے اور جو کچھ بھی خبر و اثر اس بارے میں وارد ہوا ہے، وہ دعوائے مذکور کے لیے مثبت نہیں، کیونکہ ایسا خون دم حیض ہی کی صفات کا حامل ہوتا ہے اور اس زمانے میں اس کے آنے کا امکان بھی ہے، لہذا اس کو دم حیض ہی کا حکم دینا چاہیے اور جو اس کے خلاف کا دعویٰ کرے، اس کے ذمے دلیل ہے۔ (۳)

(۱) شرح ابن بطال: ۴۴۴/۱، التوضیح لابن ملقن: ۹۵/۵، شرح الکرمانی: ۱۸۸/۳، فتح الباری:

۴۱۹/۱، عمدۃ القاری: ۴۳۲/۳، إرشاد الساری: ۵۵۸/۱

(۲) إرشاد الساری: ۵۵۸/۱

(۳) فتح الباری: ۴۱۹/۱

اور آخر میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ ان حضرات کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ استبراء رحم اور عدت کے پورا ہونے کا اعتبار حیض سے کیا گیا ہے کہ اس سے رحم کا حمل سے خالی ہونا متحقق اور یقینی ہو جاتا ہے، پس اگر حاملہ کو بھی خون حیض آسکتا، تو حیض کے ذریعے سے براءت رحم والی بات بے سود اور بے فائدہ ہوتی۔ (۱)

یہ وہ دلیل ہے جسے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تسلیم کیا ہے اور کوئی جواب نہیں دیا۔ علامہ عینی رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس اشکال کو اور ان کی نظر کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ حالت حمل میں عدم اتیان حیض پر ہمارا استدلال صرف حدیث باب ہی سے نہیں، بلکہ اس پر بہت سی احادیث اور بہت سی اخبار و آثار بھی دلالت کرتے ہیں۔

حالت حمل میں عدم اتیان حیض پر دلالت کرنے والی احادیث

۱- امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ ”نافع عن ابن عمر“ کے طریق سے روایت کرتے ہیں کہ:

((أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه

وسلم، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول

الله صلى الله عليه وسلم: مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض

ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي

أمر الله أن يطلق لها النساء)). (۲)

یعنی: جب حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی، تو اس بات کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کیا، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انہیں (ابن عمر رضی اللہ عنہما کو) رجوع کرنے کا حکم دیں اور پھر بیوی کو نکاح میں باقی رکھیں، یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے،

(۱) فتح الباری: ۱/۴۱۹

(۲) رواہ الإمام البخاری فی الطلاق، باب قول الله تعالى: ((يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن

واحصوا العدة))، رقم الحديث: ۵۲۵۱، وكذا رواه الإمام مسلم في الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير

رضاها وأنه لو خالف وقع الطلاق ويؤمر برجعته، رقم الحديث: ۳۶۵۲

پھر جب وہ اگلا حیض گزار کر دوبارہ پاک ہو جائے، تو اب انہیں اختیار ہوگا، چاہیں تو روک لیں اور چاہیں تو طلاق دے دیں، کیونکہ یہی وہ عدت ہے، جس کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ نے طلاق دینے کا حکم فرمایا ہے۔

اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو باتوں کی طرف رہنمائی فرمائی ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ اگر طلاق دینے کا ارادہ ہو، تو ایسے طہر میں دینی چاہئے، جس میں جماع نہ ہو، اور دوسری بات یہ ہے کہ عدت طلاق کا اعتبار حیض سے ہوگا۔ اب اس اعتبار بالحيض کے لیے ضروری ہے کہ طلاق ایسے طہر میں دی جائے، جو جماع سے خالی ہو، کیونکہ اگر اس میں جماع ہوا اور اس کی وجہ سے حمل ٹھہر گیا، تو اب عدت طلاق کا اعتبار حیض سے نہیں ہوگا، بلکہ وضع حمل سے ہوگا۔ اس سے پتہ چلا کہ حالت حمل میں حیض نہیں آتا، ورنہ حمل، عدت طلاق میں اعتبار بالحيض کے لیے رکاوٹ نہ بنتا۔

۲- حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کے قیدیوں سے متعلق یہ ہدایت جاری کی تھی کہ:

((لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تحيض

حيضة)). (۱)

یعنی: حاملہ عورت کا حمل جب تک وضع نہ ہو جائے، اس کے ساتھ جماع نہ کیا جائے اور اسی طرح غیر حاملہ عورت جب تک ایک حیض نہ گزار دے، اس کے ساتھ بھی جماع نہ کیا جائے۔

۳- حضرت روفیع بن ثابت رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي مائه زرع غيره، يعني: إتيان

الْحَبَالِي مِنَ السَّبَايَا وَأَنْ يَصِيبَ امْرَأَةً ثَيِّبًا مِنَ السَّبْيِ حَتَّى يَسْتَبْرِئَهَا، يعني: إذا اشتراها)). (۲)

”کسی بھی صاحب ایمان شخص کے لیے یہ حلال نہیں کہ وہ اپنے پانی سے کسی دوسرے کی کھیتی کو سیراب کرے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ قیدی حاملہ عورتوں کے ساتھ جماع نہ کیا جائے اور یہ بھی حلال نہیں کہ کوئی صاحب ایمان کسی ثقیہ قیدی عورت کو خرید کر استبرائے رحم سے پہلے اس کے ساتھ جماع کرے۔“

(۱) رواہ أبو داود في النكاح، باب في وطء السبايا، رقم الحديث: ۲۱۵۹

(۲) رواہ الإمام أحمد، حديث رُوَيْفِعِ بْنِ ثَابِتٍ الْأَنْصَارِيِّ: ۲۸/۲۰۷، رقم الحديث: ۱۶۹۹۷، مؤسسة الرسالة

ان دونوں روایتوں میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وجود حیض کو رحم مادر کے حمل سے خالی ہونے کی دلیل قرار دیا ہے۔ اگر حمل اور حیض کا اجتماع ممکن ہوتا، تو وجود حیض، انتفاء حمل کی دلیل ہرگز نہ بن سکتا۔

حالت حمل میں عدم اتیان حیض پر دلالت کرنے والے آثار

۱- حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

((إن الله رفع الحيض عن الحبلی وجعل الدم رزقاً للولد مما تفيض الأرحام)). (۱)

۲- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

((إن الله رفع الحيض عن الحبلی وجعل الدم رزقاً للولد)). (۲)

۳- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

((الحبلی لا تحيض، تغتسل وتصلی)). (۳)

یہ تمام آثار اس بات پر واضح دلالت کرتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا۔ (۴)

ابن منیر رحمہ اللہ کا طرز استدلال

ابن منیر رحمہ اللہ نے اس کے دم حیض نہ ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ حاملہ کے رحم پر فرشتہ مقرر ہوتا ہے اور فرشتے گندی جگہ پر نہیں رہتے، لہذا رحم مادر کو خون حیض کی گندگی سے پاک و صاف ہونا چاہئے۔ (۵)

اس پر رد کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ فرشتے کے اس جگہ مقرر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ رحم کے اندر داخل ہو، جہاں خون حیض کے وجود و عدم وجود سے بحث ہو رہی ہے، اور پھر یہ الزام تو دونوں طرف لگ سکتا ہے، کیونکہ خون تو جو بھی ہو حیض کا ہو، یا کسی بھی دوسری قسم کا، سب ہی نجس ہوتا ہے۔ (۶)

(۱) رواہ أبو حفص بن شاہین. (الجوهر النقي في ذيل السنن الكبرى للبيهقي: ۴۲۴/۷)

(۲) رواہ ابن شاہین أيضاً. (حوالہ بالا)

(۳) رواہ الدارقطني. (سنن الدارقطني، کتاب الحيض: ۴۰۷/۱، رقم الحديث: ۸۴۹)

(۴) عمدة القاري: ۲۹۲/۳

(۵) فتح الباري: ۴۱۹/۱

(۶) فتح الباري: ۴۱۹/۱

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر فرشتے کا رحم کے اندر داخل ہونا لازم و ضروری نہیں، تو عدم دخول و حلول کا فیصلہ بھی ضروری و قطعی نہیں اور خون جب تک اندر رہتا ہے، اس کو نجس نہیں کہہ سکتے، ورنہ کوئی بھی طاہر نہیں پایا جائے گا، کیونکہ نجاست سب کے اندر موجود ہوتی ہے۔ (۱)

واضح رہے کہ ترجمۃ الباب ((مخلقة و غیر مخلقة)) سورہ حج کی آیت: ((یا ایہا الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقنکم من تراب ثم من نطفة ثم علقۃ ثم من مضغة مخلقة و غیر مخلقة لنبین لکم ونقر فی الارحام مانشاء الی اجل مستمى)) کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا ہے۔ آیت کریمہ کا ترجمہ درج ذیل ہے:

”اے لوگو! اگر تم (قیامت کے روز) دوبارہ زندہ ہونے سے شک (وائکار) میں ہو، تو ہم نے ہی (اول) تم کو مٹی سے بنایا، پھر نطفہ سے (جو کہ غذا سے پیدا ہوتا ہے) پھر خون کے لوٹھڑے سے، پھر بوٹی سے کہ پوری ہوتی ہے اور (بعضی) ادھوری بھی، تاکہ ہم تمہارے سامنے (اپنی قدرت) ظاہر کر دیں اور ہم (ماں کے) رحم میں جس (نطفے) کو چاہتے ہیں، ایک مدت معین (یعنی: وقت وضع) تک ٹھہرائے رکھتے ہیں۔“ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ”باب مخلقة و غیر مخلقة“ کی روایت ہمیں بالاضافہ پہنچی ہے، یعنی: باب تفسیر قوله تعالى: ((مخلقة و غیر مخلقة)) گویا حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے میں امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد آیت کریمہ کی تفسیر کرنا ہے۔ (۳)

اس پر علامہ عینی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کاش! یہ بھی بتا دیا جاتا کہ یہ اضافت والی روایت خود امام بخاری رحمہ اللہ سے ہے یا ان کے تلمیذ فربری رحمہ اللہ سے ہے؟ اور پھر یہ حدیث اس آیت کریمہ کی تفسیر بن کیسے سکتی ہے، جب کہ متن حدیث میں نہ ”مخلقة“ کا ذکر ہے اور نہ ہی ”غیر مخلقة“ کا ذکر ہے، جو ترجمۃ الباب میں موجود لفظ ”مخلقة“ اور ”غیر مخلقة“ دونوں کی تفسیر بن سکتا۔ (۴) علامہ عینی رحمہ اللہ کے اشکال کا حاصل یہ

(۱) عمدة القاري: ۲۹۲/۳

(۲) بیان القرآن، سورة الحج: ۵۱۰/۲، مکتبہ رحمانیہ

(۳) فتح الباري: ۴۱۸/۱

(۴) عمدة القاري: ۴۳۳/۳

ہے کہ اگر آیت کی تفسیر کو مقصد بخاری قرار دیا جائے، تو اس وقت یہ مسئلہ ”کتاب التفسیر“ کا بن جائے گا۔

شیخ المشائخ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے بھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی اتباع میں یہی فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد آیت میں موجود لفظ ”مخلقة و غیر مخلقة“ کی تفسیر کرنا ہے اور اگرچہ اس کی مناسبت ”کتاب التفسیر“ کے ساتھ ہے، مگر اس کو یہاں ”کتاب الحيض“ میں ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے ذکر فرمایا ہے۔ (۱) بعض حضرات نے وہ مناسبت یہ تحریر فرمائی ہے کہ جب نطفہ رحم میں جائے گا، تو اس کی دو ہی صورتیں ہوں گی، یا تو اس میں تخلیقی کیفیت پیدا کی جائے گی، یا نہیں اور ظاہر ہے کہ تخلیقی کیفیت اسی رحم میں پیدا کی جائے گی، جس میں حیض کی صلاحیت ہو، کیونکہ حیض کے بغیر نطفے میں تخلیقی تغیر پیدا کرنا عادتہ اللہ اور سنت الہیہ کے خلاف ہے۔ (۲) علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ لفظ ”مخلقة“ کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ (اسی طرح ”غیر مخلقة“ کا اطلاق بھی دو معنوں پر ہوگا۔)

پہلا معنی

ماتم خلقه وکمل، یعنی: ”مخلقة“ اس جنین کو کہتے ہیں جس کی تخلیق مکمل ہو گئی ہو اور ”غیر مخلقة“ اس معنی کے اعتبار سے اس جنین کو کہتے ہیں جس کی تخلیق میں کچھ نقص اور کمی رہ گئی ہو۔

دوسرا معنی

مالم يأخذ في الصورة ولم يتكون إلا قليلاً منه، کید ورجل، یعنی: ”مخلقة“ اس جنین کو کہتے ہیں جس کی صورت مکمل نہ ہوئی ہو، بلکہ صرف ہاتھ، یا پاؤں بنے ہوں اور اس اعتبار سے ”غیر مخلقة“ اسے کہتے ہیں، جس کا کوئی عضو بھی تیار نہ ہوا ہو۔

اب اگر پہلا معنی مراد ہو، تو مقصد بخاری یہ ہوگا کہ ”مخلقة“ اور ”غیر مخلقة“ دونوں حکم میں مساوی ہیں، لہذا بچہ خواہ وہ تام الخلق ہو (جو ”مخلقة“ کے معنی میں ہے) یا ناقص الخلق ہو (جو ”غیر مخلقة“ کے معنی میں ہے)، جب وہ پیدا ہوگا، تو اس موقع پر رحم مادر میں سے نکلنے والا خون نفاس ہوگا، کیونکہ ولادت کے بعد جو خون آتا ہے، وہ نفاس کہلاتا ہے اور یہاں ایسا ہی ہے، کیونکہ ناقص بھی ”ولد“ کہلاتا ہے۔

(۱) شرح تراجم أبواب البخاري: ۱۹، الكنز المتواري: ۲۸۰/۳، تقرير بخاري: ۱۰۱/۲

(۲) إيضاح البخاري: ۱۲۰/۱۱

اور اگر دوسرا معنی مراد ہو، تو اس وقت مقصد بخاری یہ ہوگا کہ ”مخلقة“ اور ”غیر مخلقة“ احکام میں مساوی نہیں، لہذا اس دوسرے معنی کے اعتبار سے ”غیر مخلقة“ کی پیدائش کے بعد آنے والا خون نفاس کا خون نہیں ہوگا، اسی غرض کو شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے بھی اختیار فرمایا ہے۔ (۱)

۳۱۲ : حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ : حَدَّثَنَا حَمَّادٌ ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ، (☆) عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَكَّلَ بِالرَّحِمِ مَلَكًا ، يَقُولُ : يَا رَبُّ نُطْفَةٌ ، يَا رَبُّ عَلَقَةٌ ، يَا رَبُّ مُضْغَةٌ ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْضِيَ خَلْقَهُ قَالَ : أَذْكَرٌ أَمْ أُنْثَى ، شَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ ، فَمَا الرِّزْقُ وَالْأَجَلُ ، فَيَكْتُبُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ) . [۳۱۵۵ ، ۶۲۲۲]

”حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے رحم پر ایک فرشتہ مقرر فرمایا ہے، جو کہتا ہے: اے پروردگار! تو نے رحم مادر میں نطفے کو پیدا کیا۔ اے پروردگار! تو نے خون بستہ کو پیدا کیا۔ اے پروردگار! تو نے گوشت کے لوتھرے کو پیدا کیا۔ پس جب اللہ تعالیٰ یہ ارادہ فرماتے ہیں کہ اس کی تخلیق کو مکمل فرمادیں، تو فرشتہ کہتا ہے: مرد ہے یا عورت؟ بد بخت ہے یا نیک بخت؟ پھر اس کا رزق اور اس کی عمر کیا ہے؟ چنانچہ یہ سب چیزیں اس کی ماں کے پیٹ میں ہی مقرر کر دی جاتی ہیں۔“

”مخلقة وغیر مخلقة“ کی تفسیر

۱۔ حضرت قتادہ رحمہ اللہ اس کی تفسیر و تاویل میں فرماتے ہیں: ”تامة وغیر تامة“ یعنی: مکمل اور پوری بوٹی (گوشت کا ٹکڑا) یا ناکم تمام اور ادھوری بوٹی (گوشت کا ٹکڑا)۔

۲۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ”مخلقة وغیر مخلقة“ نطفے کی صفت ہے۔ اس اعتبار سے مفہوم یہ

(۱) لامع الدراری: ۲/۲۶۵-۲۶۷، الكنز المتواری: ۳/۲۷۹-۲۸۲، تقریر بخاری: ۲/۱۰۱

(☆) قوله: ”أنس بن مالک“: الحديث، رواه البخاري في أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، رقم الحديث: ۳۳۳۳، وكذا في كتاب القدر، في الباب الأول تحت رقم الحديث: ۶۵۹۵، ومسلم في القدر، باب كيفية خلق آدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله الخ، تحت رقم الحديث: ۶۷۲۳

ہوگا کہ ”نطفہ مخلقہ“ وہ کہلاتا ہے، جس کو مکمل تخلیق کیا جائے اور ”نطفہ غیر مخلقہ“ وہ کہلاتا ہے، جسے رحم مادر تخلیق سے قبل ہی گرا دیتا ہے۔

۳- امام مجاہد اور امام شعبی رحمہما اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ ”مخلقہ“ سے مراد وہ جنین ہے، جس کو مکمل انسانی صورت دے دی گئی ہو اور ”غیر مخلقہ“ سے مراد وہ ناکم پچہ ہے، جو تخلیق سے قبل گر جاتا ہے۔
امام طبرانی رحمہ اللہ نے ان مختلف اقوال کو ذکر کرنے کے بعد اسی آخر الذکر قول کو ”قول صواب“ قرار دیا ہے۔ (۱)

تراجم رجال

مسدد

یہ مسدد بن مسرید بن مسریل بن مرعیل الاسدی البصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الایمان، باب: من الایمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه“ کے تحت اختصار کے ساتھ اور ”کتاب العلم، باب: من خص بالعلم قوماً“ کے تحت تفصیل کے ساتھ گزر چکے ہیں۔ (۲)

حماد

یہ حماد بن زید بن درہم ازری بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الایمان باب: ((وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا))“ الایۃ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

عبید اللہ بن ابی بکر

یہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے پوتے حضرت عبید بن ابی بکر بن انس بن مالک رحمہ اللہ ہیں۔ یہ اپنے دادا حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت حدیث کرتے ہیں اور ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ

(۱) التبوضیح: ۹۶/۵، التفسیر للطبری، سورة الحج: ۵، فتح الباری: ۴۱۹/۱، عمدة القاری: ۴۳۳/۳،

الکنز المتواری: ۲۸۱/۳

(۲) کشف الباری: ۵۸۸/۴، ۲/۲

(۳) کشف الباری: ۲۱۹/۲

اپنے والد ابو بکر سے روایت کرتے ہیں اور وہ اپنے والد حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت حدیث کرتے ہیں۔ (۱)

اور ان سے ان کے بھائی بکر بن ابی بکر بن انس، حماد بن زید، حماد بن سلمہ، شداد بن سعید، امام شعبہ، عتبہ بن حمید الفسی، مبارک بن فضالہ، ہشیم، محمد بن عبد العزیز اور علی بن عاصم رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۲)

امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، امام ابو داؤد اور امام نسائی رحمہم اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۳)

امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صالح“۔ (۴)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۵)

البتہ امام ابو داؤد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عنہ بن سالم ”صاحب الانوار“ نے عبید اللہ بن ابی بکر بن

انس بن مالک سے چند موضوع روایات نقل کی ہیں۔ (۶)

انس بن مالک

یہ مشہور و معروف صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم خاص حضرت انس

بن مالک بن نضر بن ضمغم خزری انصاری رضی اللہ عنہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الایمان، باب: من الایمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه“ کے

تحت گزر چکے ہیں۔ (۷)

(۱) تہذیب الکمال: ۱۵/۱۹

(۲) تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۱۵/۱۹

(۳) تہذیب الکمال: ۱۵/۱۹

(۴) الجرح والتعديل: ۳۰۹/۵، رقم الترجمة: ۱۴۷۰، دار إحياء التراث العربي

(۵) کتاب الثقات لابن حبان: ۶۵/۵

(۶) تہذیب الکمال: ۱۶/۱۹

(۷) کشف الباري: ۴/۲

حل لغات

النطفة: امام اسماعیل جوہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”نطفة“ (طاء کے سکون کے ساتھ) صاف پانی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور ”ماء الرجل“ یعنی: منی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ پہلے معنی میں استعمال ہونے کی صورت میں اس کی جمع ”نطاف“ آتی ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے اس کی جمع ”نطف“ (نون کے ضمہ اور طاء کے فتح کے ساتھ) آتی ہے۔ یہ لفظ باب ”ضرب“ اور باب ”نصر“ دونوں سے مستعمل ہے اور دونوں ہی ابواب سے ”نکینے“ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اسی لئے ایسی رات جس میں صبح ہونے تک بارش مسلسل جاری رہے ”لیلة نطوف“ کہتے ہیں، اور ”النطفة“ (طاء کے فتح کے ساتھ) کان کے بال کو کہتے ہیں اور اس کی جمع ”نطف“ (نون اور طاء کے فتح کے ساتھ) آتی ہے۔ (۱)

العَلَقَة: (لام کے فتح کے ساتھ) گاڑھے جے ہوئے خون کو ”علق“ اور اس کے چھوٹے سے ٹکڑے کو ”علقہ“ کہتے ہیں۔ (۲)

المضغة: امام جوہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں ”مضغة“ گوشت کے ٹکڑے کو کہتے ہیں اور اسی سے یہ مقولہ بھی مشتق ہے: قلب الإنسان مضغة من جسده، یعنی: انسان کا دل اس کے جسم کا ایک ٹکڑا ہے، اس کی جمع ”مضع“ (میم کے ضمہ اور ضاد کے فتح کے ساتھ) آتی ہے۔ (۳)

شرح حدیث

روایت مذکورہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رحم مادر میں نطفہ پڑنے کے بعد ہی سے فرشتہ اس کی تربیت و نگرانی کے لیے بھیج دیا جاتا ہے، مگر اس بارے میں روایات مختلف ہیں، ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتہ کو تیسرے چلے (۲۰ دن/۴ ماہ) کی تکمیل کے بعد بھیجا جاتا ہے، وہ روایت درج ذیل ہے:

((إِنَّ أَحَدَكُمْ يَجْمَعُ خَلْقَهُ فِي بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون في ذلك

علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله الملك، فينفخ فيه

(۱) معجم الصحاح للجوهري: ۱۵۶۹، عمدة القاري: ۲۹۳/۳

(۲) معجم الصحاح: ۷۳۵، عمدة القاري: ۲۹۳/۳

(۳) لسان العرب: ۱۲۹/۱۳، معجم الصحاح: ۹۹۱، عمدة القاري: ۲۹۳/۳

الروح ويؤمر بأربع كلمات: بكتابة رزقه وأجله وشقي أو سعيد)) اللفظ لمسلم (۱)
ایسے ہی بعض روایات سے ۴۰، بعض سے ۴۵ اور بعض سے ۴۲، ۴۳ ایام کے بعد فرشتے کو بھیجا جاتا
معلوم ہوتا ہے۔

حضرات علماء کرام رحمہم اللہ نے ان روایات میں تطبیق یوں دی ہے کہ جنین نطفے کی صورت میں رحم مادر
میں واقع ہونے کے بعد سے لے کر دنیا میں آنے تک کے تمام تر مراحل فرشتے کی تربیت اور نگہبانی و نگرانی میں
طے کرتا ہے اور جب بھی ایک حال سے دوسرے حال کی طرف تغیر ہوتا ہے، تو فرشتہ پکار کر کہتا ہے: یارب! هذه
نطفة، یارب! هذه علقة، یارب! هذه مضغة، مگر بعض روایتوں میں پہلے مرحلے کے وقت ارسال ملائکہ
مذکور ہوا، بعض میں دوسرے مرحلے کے وقت اور بعض میں تیسرے مرحلے کے وقت ارسال ملائکہ مذکور ہوا، جب
کہ فرشتے کی نگرانی ابتداء تا انتہاء رہتی ہے۔ (۲)

اس تقریر سے اس سوال کا جواب بھی ہو جاتا ہے کہ ایک ہی وقت میں ایک شے کا نطفہ، علقہ اور پھر
مضغة ہو جانا کیسے ممکن ہے، کیونکہ گذشتہ توضیحات سے واضح ہو چکا ہے کہ یہ تمام تغیرات ایک ہی وقت سے متعلق
نہیں، بلکہ ہر ایک حال سے دوسرے حال میں تبدیل ہونے کے درمیان ۴۰ دن کی مدت ہے۔ (۳)

شرح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جنین کی تربیت و نگرانی پر مامور فرشتہ مختلف
اوقات میں مختلف تصرفات کرنے پر بھی مامور ہوتا ہے۔ پہلے مرحلے میں رحم مادر میں موجود نطفہ، علقہ (گوشت
کے ٹوٹنے) میں ۴۰ دن گزرنے کے بعد فرشتہ کی نگرانی میں تبدیل ہو جاتا ہے اور یہی وہ مرحلہ ہوتا ہے، جب
فرشتہ کو بھی اس بات کا علم ہو جاتا ہے کہ یہ نطفہ آگے چل کر بچہ کی صورت اختیار کرے گا، کیونکہ ہر نطفہ بچے کی
صورت اختیار نہیں کرتا اور اسی پہلے مرحلے کی تکمیل کے بعد اس جنین کا رزق، اس کی عمر اور اسی طرح اس کا نیک
بخت یا بد بخت ہونا مقدر کیا جاتا ہے۔ دوسرے مرحلے میں اس جنین کو انسانی شکل و صورت دی جاتی ہے اور یہ

(۱) رواہ البخاری فی بدء الخلق، باب ذکر الملائكة، رقم الحدیث: ۳۲۰۸، ومسلم فی کتاب القدر، باب

کیفیه خلق الادمی فی بطن امه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، رقم الحدیث: ۶۷۲۳، ۶۷۲۴

(۲) التوضیح: ۹۷/۵، عمدة القاری: ۴۳۵/۳

(۳) شرح الکرمانی: ۱۸۷/۳

مقدر کیا جاتا ہے کہ یہ مذکر ہوگا یا مؤنث ہوگا، اسی کو ”مدۃ المضغہ“ بھی کہتے ہیں، کیونکہ اس چلے کی تکمیل پر علقہ (گوشت کا لوٹھڑا) مضغہ (بوٹی) میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ جنین کو انسانی شکل و صورت میں ڈھالنے کا مرحلہ اسی دوسرے چلے میں اور نفخ روح (روح پھونکنے) سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ روح پھونکنے کا مرحلہ انسانی صورت دیئے جانے کے بعد ہوتا ہے۔ پھر جب علقہ، مضغہ میں تبدیل ہو جاتا ہے، تو اس پر اس حالت میں مزید ایک چلہ گزرتا ہے اور اس تیسرے چلے کی تکمیل کے بعد اس جنین میں روح پھونکی جاتی ہے، گویا روح پھونکنے کا مرحلہ ۴ ماہ گزرنے کے بعد آتا ہے اور یہ تمام تر مراحل فرشتے کی نگرانی میں انجام پاتے ہیں۔ (۱)

علماء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ روح پھونکنے کا مرحلہ ۴ ماہ کے بعد آتا ہے اور یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ کتابتِ رزق، کتابتِ عمر اور اسی طرح نیک بخت یا بد بخت ہونے کی تقدیر پہلے چلے کے بعد دوسرے چلے کے دوران ہوتی ہے، مگر صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کتابتِ رزق واجل وغیرہ کا مرحلہ تیسرے چلے کی تکمیل کے بعد ہوتا ہے۔ وہ روایت درج ذیل ہے:

((إِنَّ أَحَدَكُمْ يَجْمَعُ خَلْقَهُ فِي بطن أمه أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عِلْقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مَضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا وَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيُقَالُ لَهُ: اكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِي أَوْ سَعِيدًا، ثُمَّ يَنْفَخُ فِيهِ الرُّوحَ)).

اللفظ للبخاري (☆)

یعنی: تمہیں ماں کے پیٹ میں چالیس دن تک نطفے کی صورت میں رکھا جاتا ہے، پھر وہ نطفہ اتنی ہی مدت بعد جمے ہوئے خون میں بدل جاتا ہے، پھر وہ جما ہوا خون اتنی ہی مدت بعد گوشت کے لوٹھڑے میں بدل جاتا ہے، پھر اس کی طرف فرشتے کو چار باتوں کو حکم دے کر بھیجا جاتا ہے، چنانچہ وہ فرشتہ اس کا عمل، اس کا رزق، اس کی عمر اور اس کے بد بخت، یا نیک بخت ہونے کو لکھتا ہے اور پھر اس میں روح پھونکی جاتی ہے۔

اس روایت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ کتابت کا مرحلہ تیسرے چلے کی تکمیل کے بعد ہوتا ہے۔

(۱) التوضیح: ۹۸/۵، عمدۃ القاری: ۴۳۴/۳

(☆) مرّ تخریجہ آنفاً.

اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ صحیح بخاری کی اس روایت کا جملہ: ((ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات)) ما قبل میں: ((يجمع خلقه في بطن أمه)) پر معطوف ہے اور ((ثم يكون علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغاً مثل ذلك)) معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان جملہ معترضہ کے طور پر وارد ہوا ہے اور یوں کسی جملہ کا معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان حائل ہونا جائز اور ثابت ہے۔ (۱)

اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت مذکورہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد: ((وإذا أراد الله أن يقضي خلقاً، قال: يارب! أذكر أم أنثى؟)) بھی گذشتہ تحقیق کے خلاف نہیں اور نہ ہی اس سے یہ لازم آتا ہے کہ فرشتہ کا یہ سوال ”مضغ“ بننے کے بعد ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ از خود ایک مستقل کلام ہے اور اس میں ایک دوسری حالت کی خبر دینا مقصود ہے، چنانچہ روایت میں سب سے پہلے اس بات کی خبر دی گئی ہے کہ نطفہ پیدا ہوتے ہی ایک فرشتہ اس کی نگرانی پر متعین کر دیا جاتا ہے، جو نطفہ ہونے سے لے کر ”مضغ“ بننے کے بعد کے مراحل تک مستقل نگرانی کرتا ہے اور پھر ((إذا أراد أن يقضي)) سے الگ بات کی خبر دی کہ جب اللہ تعالیٰ نطفہ کو ”علقہ“ میں تبدیل کرنا چاہتا ہے، تو اس وقت یہ امور (کتاب رزق، کتاب اجل، کتاب سعادۃ و شقاوت اور مذکر و مؤنث ہونا وغیرہ) بھی فرشتہ کے حوالے کئے جاتے ہیں۔ (۲)

(قوله: فيكتب في بطن أمه)

یعنی: ان تمام امور کو فرشتہ لوح محفوظ سے نقل کر کے لکھتا ہے (۳)، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت میں اس کی صراحت ہے، روایت درج ذیل ہے:

((إن النطفة إذا استقرت في الرحم، أخذها الملك بكفه قال: أي رب! أذكر أم أنثى، شقي أم سعيد: ما الأثر، بأي أرض تموت؟ فيقال له: انطلق إلى أم الكتاب، فإنك تجد قصة هذه النطفة فينطلق، فيجد قصتها في أم الكتاب)). (۴)

(۱) التوضيح: ۹۹/۵، عمدة القاري: ۴۳۵/۳، ۴۳۶

(۲) التوضيح: ۹۹/۵، عمدة القاري: ۴۳۶/۳

(۳) التوضيح: ۹۹/۵، عمدة القاري: ۴۳۶/۳

(۴) الجامع لأحكام القرآن، سورة الحج: ۵، التفسير المظهری، سورة الحج: ۵، التوضيح: ۹۹/۵، عمدة=

یعنی: جب نطفہ رحم مادر میں ٹھہر جاتا ہے، تو فرشتہ اسے اپنی ہتھیلی میں رکھ کر اللہ تبارک و تعالیٰ سے پوچھتا ہے کہ اے اللہ! یہ مذکر ہوگا، یا مؤنث ہوگا؟ بد بخت ہوگا، یا نیک بخت ہوگا؟ اور کس جگہ اس کی موت ہوگی؟ تو اس فرشتے سے کہا جاتا ہے کہ لوح محفوظ کی طرف جاؤ، وہاں تم اس نطفے کی پوری داستان پاؤ گے، چنانچہ فرشتہ لوح محفوظ کی طرف جاتا ہے اور وہاں اس نطفے کی پوری تفصیل پالیتا ہے۔

اشکال اور اس کا جواب

گذشتہ ابحاث میں یہ بتایا گیا ہے کہ جب جنین نطفے کی صورت میں ہوتا ہے، تب بھی فرشتہ ”یارب! النطفة“ کہہ کر خبر دیتا ہے، اسی طرح جب وہ نطفے سے ”علقہ“ اور علقہ سے ”مضغہ“ بنتا ہے، تو بھی فرشتہ ”یارب! علقہ“ اور ”یارب! مضغہ“ کہہ کر خبر دیتا ہے، اخبار کا فائدہ مخاطب کو کسی بات کا علم پہچانا ہوتا ہے اور یا پھر مخاطب کو یہ بتانا ہوتا ہے کہ متکلم کو بھی اس بات کا علم ہے، اب یہاں اخبار کے دونوں مذکورہ بالا فائدے مفقود ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ علام الغیوب ہیں۔

جواب یہ ہے کہ فائدے والی بات اس وقت ہے، جب کلام کو اس کے ظاہر کے اعتبار سے لیا جائے، لیکن اگر ظاہر سے عدول کرتے ہوئے دیکھا جائے، تو پھر دونوں میں سے کوئی ایک فائدہ بھی حاصل نہیں ہوتا، جیسا کہ حضرت مریم علیہا السلام نے فرمایا تھا: ((رب انی وضعتها انثی)) اب اگر اس کلام کو ظاہر پر لیا جائے، اور مذکورہ بالا دونوں فائدوں پر نظر ہو، تو کوئی بھی فائدہ حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ علام الغیوب ہے، ایسے ہی اس مقام پر بھی فرشتہ کا کلام اپنے ظاہر پر نہیں ہے، بلکہ یہاں اخبار کا مقصد درج ذیل امور میں سے کچھ بھی ہو سکتا ہے:

۱- اللہ تعالیٰ سے اس جنین کی خلقت کو تام کرنے کی درخواست ہے۔

۲- دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس جنین کو کامل صورت عطا کر دے۔

۳- یہ ”استعلام“ ہے اور اللہ سے پوچھنا ہے کہ اب اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟ (۱)

کتابت سے کیا مراد ہے؟

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہاں کتابت سے مراد کتابتِ حقیقیہ ہے یا یہ تقدیر سے کنایہ ہے؟ تو یہاں دونوں احتمال ہو سکتے ہیں۔ کتابت سے کتابتِ حقیقیہ بھی مراد ہو سکتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تقدیر سے کنایہ ہو، لیکن اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ تقدیر تو ازل سے ہوتی ہے اور تقدیم ہوتی ہے، تقدیر ماں کے پیٹ میں نہیں لکھی جاتی؟ تو جواب یہ ہے کہ یہاں تقدیر کو اس کے موجود محل کے ساتھ معلق کرنے اور خاص کرنے کا ذکر ہے، اسی کو ”قدر“ بھی کہتے ہیں اور تقدیر ازل تو ایک امر عقلی ہے، جسے ”قضاء“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ (۱)

کتابت کن امور کی ہوتی ہے؟

ماں کے پیٹ میں انہی چیزوں کو لکھا جاتا ہے، جن کا ذکر ماقبل میں گذر چکا ہے، یعنی: بچے کا رزق، بچے کی عمر، مذکر و مؤنث ہونا، نیک بخت یا بد بخت ہونا۔

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان چار باتوں میں انسان کے تمام احوالِ حیات کو جمع کیا گیا ہے، کیونکہ اس میں مبداء کا بھی بیان ہے کہ یہ بچہ اس دنیا کے اندر مذکر پیدا ہوگا، یا مؤنث پیدا ہوگا اور اسی طرح انسان کے معاد کا بھی ذکر ہے کہ نیک بخت ہوگا یا پھر بد بخت، اور پھر اس مبداء اور معاد کے درمیان انسان کی عمر اور اس کی اجل ہے اور جو کچھ انسان اس عمر میں مختلف تصرفات کر کے حاصل کرتا ہے، وہ اس کا رزق ہے۔ (۲)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس حدیث کو ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت اس طرح ہے کہ حدیث میں ترجمۃ الباب میں موجود آیت کے ٹکڑے ((مخلقة و غیر مخلقة)) کی تفسیر کی گئی ہے اور وہ اس طرح کہ ((إذا أراد الله أن يقضي خلقه)) میں ”مخلقة“ کا بیان ہے اور اس کا مفہوم مخالف ”غیر مخلقة“ کے مضمون کو متضمن ہے، یعنی: جب اللہ تعالیٰ اس کی مکمل تخلیق کا ارادہ نہیں فرمائیں گے، تو وہ ”غیر مخلقة“ ہوگا۔ یہاں حدیث میں ”مخلقة“ اور ”غیر

(۱) شرح الکرمانی: ۱۸۸/۳، عمدۃ القاری: ۴۳۸/۳

(۲) شرح الکرمانی: ۱۸۸/۳، عمدۃ القاری: ۴۳۷/۳

مخلقة“ دونوں کی صراحت نہیں ہے، مگر ایک دوسری روایت (جسے امام طبرانی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے) میں دونوں کی تصریح موجود ہے، وہ روایت درج ذیل ہے:

((إذا وقعت النطفة في الرحم بعث الله ملكاً، فقال: يا رب! مخلقة أو غير مخلقة؟ فلان قال: غير مخلقة، محتها الأرحام دماً، وإن قال: مخلقة قال: يا رب! في أي صفة هذه النطفة؟ أذكر أم أنثى؟ ما رزقها؟ ما أجلها؟ أشقي أو سعيد؟ قال: فيقال له: انطلق إلى أم الكتاب، فاستنسخ منه صفة هذه النطفة. قال: فينطلق الملك، فينسخها، فلا تزال معه حتى يأتي على آخر صفتها)). (۱)

یہ روایت لفظاً موقوف ہے، مگر حکماً مرفوع ہے، کیونکہ اس حدیث میں ایک ایسے امر کی خبر دی گئی ہے، جس کا عقل ادراک نہیں کر سکتی اور ایسی حدیث جس میں غیر مد رک بالعقل امر کی خبر دی گئی ہو، حکماً مرفوع ہوتی ہے اور اسے سماع پر محمول کیا جاتا ہے۔ (۲)

۱۸ - باب : كَيْفَ تَهْلُ الْحَائِضُ بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ .

یہ چوتھا باب ہے، جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے ”کیف“ کے ساتھ شروع فرمایا ہے۔ (۳)

ما قبل سے ربط

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس باب کو باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ گذشتہ باب میں امام بخاری رحمہ اللہ نے احکام حیض میں سے ایک حکم بیان فرمایا تھا اور وہ حکم یہ تھا کہ دوران حمل حیض کا خون نہیں آتا، اسی طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب میں بھی حیض سے متعلق ایک حکم بیان کیا ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ حائضہ بھی حج یا عمرے کا احرام باندھ سکتی ہے۔ (۴)

(۱) فتح الباری: ۱/۴۱۸، ۴۱۹، عمدة القاری: ۳/۴۳۴، رواہ الطبرانی فی تفسیرہ: ۱۶/۴۶۱، ۴۶۲

(۲) فتح الباری: ۱/۴۱۸، ۴۱۹، عمدة القاری: ۳/۴۳۴

(۳) الكنز المتواری: ۳/۲۸۳

(۴) عمدة القاری: ۳/۴۳۸

ترجمۃ الباب کا مقصد

اکثر شراح کرام رحمہم اللہ نے ترجمۃ الباب میں موجود لفظ ”کیف“ کو اس کے اصلی اور حقیقی معنی میں نہیں لیا، بلکہ یہ کہا ہے کہ ”کیف“ سے مراد جواز و عدم جواز، صحت و عدم صحت ہے اور مقصد امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ سوال کرنا ہے کہ آیا حائضہ حج و عمرے کا احرام باندھ سکتی ہے یا نہیں؟ اور پھر روایت سے اس کی صحت اور جواز کو ثابت کیا۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس وضاحت سے یہ اعتراض بھی ختم ہو جاتا ہے کہ حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت نہیں (کیونکہ حدیث میں احرام باندھنے کی کوئی کیفیت یا صفت بیان نہیں ہوئی، جب کہ لفظ ”کیف“ کیفیت، حالت اور صفت سے عبارت ہوتا ہے)، اس لیے کہ لفظ ”کیف“ اپنے اصلی معنی میں نہیں ہے۔ (۲)

اکثر شراح رحمہم اللہ کی ذکر کردہ اس توجیہ پر ایک اعتراض ہوتا ہے، اور وہ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ حدیث میں صحت اہلال حج کا ذکر موجود ہے، مگر صحت اہلال عمرہ کا حدیث میں کوئی ذکر نہیں، جس کا مطلب یہ ہوا کہ حدیث باب ترجمۃ الباب کے صرف بعض پر دلالت کرتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں صحت اہلال سے مراد اعم ہے، خواہ ابتداء میں ہو، جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا حج کے لیے احرام باندھنا حالت حیض میں تھا، خواہ احرام باندھنے کے بعد حیض لاحق ہوا ہو، جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا احرام عمرہ میں تھیں اور اس کے بعد انہیں حیض لاحق ہوا، دونوں صورتوں میں حائضہ کے لیے احرام باندھنا (چاہے حج کا ہو، چاہے عمرہ کا ہو) صحیح اور درست ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ احرام عمرہ کو احرام حج پر قیاس کیا جائے، جیسے حائضہ کے لیے احرام حج باندھنا درست ہے، ایسے ہی عمرے کے لیے احرام باندھنا بھی درست ہے۔ (۳)

(۱) شرح الکرمانی: ۱۸۹/۳، ۱۹۰، فتح الباری: ۱/۴۱۹، عمدة القاری: ۳/۴۳۸، إرشاد الساری:

۱/۵۶۰، الكنز المتواری: ۳/۲۸۳

(۲) فتح الباری: ۱/۴۱۹

(۳) شرح الکرمانی: ۱۸۹/۳، ۱۹۰

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شراح کرام رحمہم اللہ کی بیان کردہ توجیہ اپنی جگہ صحیح اور درست ہے، مگر اس میں لفظ ”کیف“ کی رعایت نہیں کی گئی، میرے نزدیک لفظ ”کیف“ اپنے ظاہر پر اور اپنے اصلی معنی میں ہے اور مقصد حائضہ کے لیے احرام باندھنے کی کیفیت اور صفت کو بیان کرنا ہے اور وہ اس طرح کہ اگرچہ عورت حائضہ ہو، مگر جب حج و عمرہ کا احرام باندھے گی، تو غسل کر کے احرام باندھے گی اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا احرام بھی اسی قبیل سے تھا۔ (۱)

رہی بات اس غسل کے حکم کی، تو امام بخاری رحمہ اللہ نے احرام باندھنے کی کیفیت کے ساتھ ساتھ لفظ ”کیف“ سے غسل کے حکم کی طرف بھی سوالیہ انداز میں اشارہ کیا ہے کہ آیا یہ غسل کرنا مستحب ہے یا واجب؟ کیونکہ یہ غسل تو دوران حیض ہوگا اور دم حیض کے منقطع ہونے سے قبل طہارت کا حصول ممکن نہیں، لہذا ایسی صورت میں اس غسل کا کیا حکم ہوگا، تو جمہور کے نزدیک یہ غسل مستحب ہے، سوائے ابن حزم رحمہ اللہ کے، کہ ان کے نزدیک یہ غسل واجب ہے۔ (۲)

۳۱۳ : حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ : حَدَّثَنَا اللَّيْثُ ، عَنْ عُقَيْلٍ ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ ، عَنْ عُرْوَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ ^(☆) قَالَتْ : خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ ، فَمِنَّا مَنْ أَهَلَ بِعُمْرَةٍ ، وَمِنَّا مَنْ أَهَلَ بِحَجٍّ ، فَقَدِمْنَا مَكَّةَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (مَنْ أَحْرَمَ بِعُمْرَةٍ وَلَمْ يَهْدِ فَلْيَحْلِلْ ، وَمَنْ أَحْرَمَ بِعُمْرَةٍ وَأَهْدَى فَلَا يَحِلُّ ، حَتَّى يَحِلَّ بِنَحْرِ هَذِيهِ ، وَمَنْ أَهَلَ بِحَجٍّ فَلْيَتِمَّ حَجَّهُ) . قَالَتْ : فَحِضْتُ ، فَلَمْ أَزَلْ حَائِضًا حَتَّى كَانَ يَوْمُ عَرَفَةَ ، وَلَمْ أَهْلِلْ إِلَّا بِعُمْرَةٍ ، فَأَمَرَنِي النَّبِيُّ ﷺ : أَنْ أَنْقُضَ رَأْسِي ، وَأَمْتَشِطَ ، وَأَهْلِلَ بِحَجٍّ ، وَأَتْرُكَ الْعُمْرَةَ ، فَقَعَلْتُ ذَلِكَ ، حَتَّى قَضَيْتُ حَجِّي ، فَبَعَثَ مَعِيَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ ، وَأَمَرَنِي أَنْ أَعْتَمِرَ مَكَانَ عُمَرَاءِ مِنَ التَّنْعِيمِ . [ر : ۲۹۰]

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے

(۱) الكنز المتواری: ۲۸۳/۳

(۲) الكنز المتواری: ۲۸۳/۳

(☆) قوله: ”عائشة“: الحديث، مر تخريجه في باب الأمر بالنفساء إذا نفسن، تحت رقم الحديث: ۲۹۴

ساتھ حجۃ الوداع میں نکلے، پس ہم سے بعض نے عمرے کا احرام باندھا اور بعض نے حج کا احرام باندھا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے عمرے کا احرام باندھا ہے، اور ہدی ساتھ نہیں لی ہے، تو وہ حلال ہو جائے اور جس شخص نے عمرے کا احرام باندھا ہے اور ہدی ساتھ لی ہے، وہ حلال نہ ہو، حتیٰ کہ وہ اپنی ہدی کو ذبح کرنے کے بعد حلال ہو اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا ہے، وہ اپنا حج پورا کر لے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ مجھے حیض شروع ہو گیا اور میں حائضہ رہی، حتیٰ کہ عرفہ کا دن آ گیا اور میں نے عمرے کا احرام باندھا تھا، چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ میں اپنا سر کھول دوں اور کنگھی کر لوں اور حج کا احرام باندھ لوں اور عمرہ ترک کر دوں، چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا، حتیٰ کہ میں نے ارکان حج ادا کر لئے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ عبدالرحمن بن ابوبکر رضی اللہ عنہ کو بھیجا اور مجھے حکم دیا کہ میں ترک کردہ عمرے کی جگہ ”تعمیم“ سے عمرہ کر لوں۔“

تراجم رجال

یحییٰ بن بکیر

یہ امام ابوزکریا یحییٰ بن عبداللہ بن بکیر القرشی المخزومی المصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

لیث

یہ امام ابوالحارث لیث بن سعد بن عبدالرحمن فہمی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات بھی ”بدء الوحي“ کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

عقیل

بن عقیل بن خالد بن عقیل رحمہ اللہ ہیں۔

(۱) کشف الباری: ۳۲۳/۱

(۲) کشف الباری: ۳۲۴/۱

ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی تیسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”كتاب العلم، باب فضل العلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

ابن شہاب

یہ مشہور محدث ابو بکر محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب زہری مدنی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے حالات بھی ”بدء الوحي“ کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

عروہ

یہ عروہ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

عائشہ

یہ حضرت عائشہ صدیقہ بنت سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات بھی ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

شرح حدیث

حجۃ الوداع کا سن وقوع ۱۰ ہجری ہے۔ (۵)

اس حدیث سے متعلق تمام ابحاث گذشتہ ابواب کے تحت گزر چکی ہیں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت حدیث کے الفاظ ”وأهل بحج“ سے ثابت ہوتی ہے،

(۱) کشف الباری: ۳۲۵/۱، ۴۵۵/۳

(۲) کشف الباری: ۳۲۶/۱

(۳) کشف الباری: ۲۹۱/۱، ۴۳۶/۲

(۴) کشف الباری: ۲۹۱/۱

(۵) إرشاد الساری: ۵۶۰/۱، عمدة القاری: ۴۳۸/۳

کیونکہ دونوں میں حائضہ کے حج کے لیے احرام باندھنے کا ذکر ہے، اس لیے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حالت حیض میں حج کا احرام باندھا تھا۔ (۱)

نیز جن حضرات نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قارنہ ہونے کا قول کیا ہے، تو ان کے نزدیک حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت اور زیادہ واضح ہے، کیونکہ جیسے ترجمۃ الباب میں حائضہ کے لیے احرام حج اور احرام عمرہ دونوں کا ذکر ہے، ایسے ہی حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حالت حیض میں احرام حج و عمرہ دونوں کا ذکر ہے، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حالت حیض میں حج کا احرام باندھا تھا، جب کہ وہ اس احرام حج سے قبل احرام عمرہ سے بھی تھیں۔ (۲)

۱۹ - باب : إِقْبَالِ الْمَحِيضِ وَإِدْبَارِهِ .

ما قبل سے ربط

اس باب کی باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں ابواب میں احکام حیض مذکور ہیں۔ (۳)

ترجمۃ الباب کا مقصد

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شراح کرام رحمہم اللہ نے ترجمۃ الباب کے مقصد سے متعلق کوئی لب کشائی نہیں فرمائی، البتہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس ترجمۃ الباب سے ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کے انقطاع حیض سے متعلق اختلاف کی طرف اشارہ کرنا ہے، اس لیے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علماء کرام رحمہم اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اقبال حیض (حیض کی آمد) کی پہچان دم حیض کا اس کے ممکنہ وقت میں نکلنا ہے، مگر ادبار حیض (انقطاع حیض) کی پہچان میں اختلاف ہے، بعض نے کرسف اور روئی کے خشک نکلنے کو انقطاع حیض کی علامت قرار دیا ہے اور بعض نے اس سفید پانی کو

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۳۸، ۴۳۹

(۲) عمدة القاري: ۳/۴۳۸، ۴۳۹

(۳) عمدة القاري: ۳/۴۴۰

انقطاع حیض کی علامت قرار دیا ہے، جو حیض کے اختتام پر نکلتا ہے۔ (۱)

کرسف یا روئی کے خشک نکلنے کو ”بحفوف“ اور سفید پانی کے نکلنے کو ”قصہ بیضاء“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ علامہ ابن بطل رحمہ اللہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ادبار حیض (انقطاع حیض) کی یہی دو علامتیں ہیں، اب ان دونوں میں سے رحم کی حیض سے پاکی کے سلسلے میں کون سی علامت زیادہ معتبر ہے، تو اس میں امام مالک رحمہ اللہ کے تلامذہ میں اختلاف ہے۔ (۲)

ابن قاسم رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق اگر حائضہ انقطاع حیض کے وقت ”قصہ بیضاء“ (سفید پانی) دیکھنے والیوں میں سے ہے، تو اس کے لیے ادبار حیض یعنی: انقطاع حیض کی علامت ”قصہ بیضاء“ ہی ہوگی، پس جب تک وہ ”قصہ بیضاء“ نہیں دیکھے گی، پاک نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ حائضہ ”قصہ بیضاء“ دیکھنے والیوں میں سے نہیں ہے، تو پھر اس کے حق میں ادبار حیض کی علامت ”بحفوف“ ہے اور یہی عیسیٰ بن دینار رحمہ اللہ کا بھی قول ہے، اور ابن عبدالحکم کی روایت کے مطابق ادبار حیض کی علامت فقط ”بحفوف“ ہے، اگرچہ وہ حائضہ ”قصہ بیضاء“ دیکھنے والیوں میں سے ہو، اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ کا قول بھی ہے۔ (۳)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے دوسرے معنی کو اختیار کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ”قصہ بیضاء“ سے مراد وہ سفید پانی ہے، جو حیض کے ختم ہونے پر ظاہر ہوتا ہے اور اس سے رحم کے پاک ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے دوسرے معنی کے لیے وجہ ترجیح یہ بیان فرمائی کہ ”بحفوف“ عدم ہے اور ”قصہ بیضاء“ بمعنی ”سفید پانی“ وجود ہے اور دلالت کرنے میں وجود زیادہ ابلغ اور مؤثر ہے، اور پھر یہاں ایسا اس وجہ سے بھی ہے کہ عورت کا رحم حیض کے دوران بھی کبھی کبھی بالکل خشک ہو جاتا ہے اور ایسے ہی جب کبھی ایام حیض کے درمیان میں بھی عورت صفائی کرتی ہے، تو چند گھڑی کے لیے وہ خشک ہو جاتا ہے، لیکن یہ معاملہ ”قصہ بیضاء“ بمعنی ”سفید پانی“ کے ساتھ نہیں، کیونکہ سفید پانی کے اندر صرف ”طہر“ ہونے کا احتمال ہے۔ (۴)

(۱) الكنز المتواری: ۲۸۴/۳، فتح الباری: ۴۲۰/۱

(۲) شرح ابن بطل: ۴۴۵/۱، ۴۴۶، التوضیح: ۱۰۵/۵

(۳) شرح ابن بطل: ۴۴۵/۱، ۴۴۶، التوضیح: ۱۰۵/۵، المنتقى شرح المؤطا: ۴۴۳/۱، دار الكتب العلمية

(۴) إرشاد الساري: ۵۶۱/۱

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کا قول

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد محدثین کے مابین مشہور اس معنی کی طرف اشارہ کرنا ہے، جس کے لیے حضرات محدثین ”اقبال حیض“ اور ”ادبار حیض“ جیسی اصطلاحات کو استعمال کرتے ہیں، یعنی: محدثین کے نزدیک یہ دو اصطلاحی کلمے ہیں، جو ایک خاص قسم کے خون کی آمد اور اس کے چلے جانے کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور اسی لئے امام بخاری رحمہ اللہ اس باب کے تحت وہ آثار اور روایت لائے ہیں، جن کا تعلق الوان (رنگوں) کے ساتھ ہے۔ (۱)

لیکن چونکہ حضرات حنفیہ کو تمیز باللون (یعنی: رنگ کے ذریعہ خون حیض کو غیر خون حیض سے جدا کرنے) سے اتفاق نہیں ہے، بلکہ احناف کے ہاں حیض کے معاملے میں ایام (عادت) کا اعتبار ہوتا ہے، اس لیے یہ حضرات ”اقبال“ اور ”ادبار“ والی روایات کو ایام عادت پر محمول کرتے ہیں۔ (۲) نیز اگر یہ کہا جائے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے جیسے ایام کے معتبر ہونے کی صراحت نہیں کی، ایسے ہی انہوں نے تمیز باللون کا قول بھی اختیار نہیں کیا ہے، تو یہ کہنا غلط نہیں ہوگا، کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ باب کے تحت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ اثر لے کر آئے ہیں: ((لا تعجلن حتی ترین القصة البيضاء)) جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے لون (رنگ) کا اعتبار نہیں کیا۔ (۳)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کا قول

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آیا حیض کی آمد اور حیض کے اختتام کے سلسلے میں رنگوں کا اعتبار ہے کہ سیاہ اور سرخ رنگ کو تو حیض شمار کریں اور دوسرے مٹیالے، ہنر اور زرد رنگوں کو حیض نہ مانیں، یا اس سلسلے میں عادت کا اعتبار ہے کہ ایام حیض میں ہر قسم کی رنگین رطوبت اور خون کو حیض کہا جائے گا؟ تو امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں جو عنوان اختیار کیا ہے اور اس کے ذیل میں جو آثار لائے ہیں، ان میں تمیز باللون کی صراحت نہیں ہے، بلکہ یہ آثار تمیز باللون کے غیر متعبر ہونے پر دلالت کرتے ہیں، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

(۱) الكنز المتواری: ۲۸۴/۳

(۲) الكنز المتواری: ۲۸۴/۳

(۳) الكنز المتواری: ۲۸۵/۳

امام بخاری رحمہ اللہ اس سلسلے میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔ (۱)

وَكُنْ نِسَاءً يَبْعُنَ إِلَى عَائِشَةَ بِالدَّرَجَةِ فِيهَا الْكُرْسُفُ فِيهِ الصُّفْرَةُ ، فَتَقُولُ : لَا تَعْجَلْنَ حَتَّى تَرَيْنَ الْقَصَّةَ الْبَيْضَاءَ ، تُرِيدُ بِذَلِكَ الطُّهْرَ مِنَ الْحَيْضَةِ . وَبَلَغَ ابْنَةُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ : أَنَّ نِسَاءً يَدْعُونَ بِالصَّابِيعِ مِنْ جَوْفِ اللَّيْلِ ، يَنْظُرْنَ إِلَى الطُّهْرِ ، فَقَالَتْ : مَا كَانَ النِّسَاءُ يَصْنَعْنَ هَذَا ، وَعَابَتْ عَلَيْهِنَّ .

۳۱۴ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ : حَدَّثَنَا سُفْيَانُ ، عَنْ هِشَامٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ : أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ أَبِي حَنِيشٍ كَانَتْ تُسْتَحَاضُ ، فَسَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ : (ذَلِكَ عِرْقٌ ، وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِيَ الصَّلَاةَ ، وَإِذَا أَذْبَرَتْ فَأَغْتَسِلِي وَصَلِّي) . [ر : ۲۲۶]

آثار اور حدیث کا ترجمہ

”عورتیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس ڈبیہ میں کرسف بند کر کے بھیجتی تھیں، جس میں زردی ہوتی تھی، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرمایا کرتیں کہ جلدی نہ کرو، حتیٰ کہ چونے کی طرح خالص سفیدی نہ دیکھو۔ وہ (حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا) اس سے حیض سے پاک ہونا مراد لیتی تھیں۔

اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹی کو جب یہ بات معلوم ہوئی کہ عورتیں درمیانی شب میں چراغ منگاتی ہیں اور طہر کے بارے میں دیکھتی ہیں، تو انہوں نے فرمایا کہ پہلے عورتیں ایسا نہیں کرتی تھیں اور انہوں نے اس عمل کو معیوب جانا۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فاطمہ بنت حیش کو استحاضہ کا عارضہ تھا، تو انہوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں دریافت کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”یہ رگ کا خون ہے، حیض نہیں ہے، پس جب حیض کی آمد ہو، تو نماز چھوڑ دو اور جب حیض ختم ہو جائے، تو غسل کرو اور نماز ادا کرو۔“

(۱) فیض الباری: ۵۰۱/۱

(۲) قولہ: ”عائشہ“: الحدیث، مرتخیرجہ فی کتاب الوضوء، باب غسل الدم، رقم الحدیث: ۲۲۸

تخریج التعليق الأول

امام بخاری رحمہ اللہ کی اس تعلیق اور اثر کو امام مالک رحمہ اللہ نے ”موطا“ میں اور محدث عبد الرزاق رحمہ اللہ نے اپنی ”مصنف“ میں موصولاً ذکر فرمایا ہے، چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ کی تخریج درج ذیل ہے:

((مالك عن علقمة بن أبي علقمة عن أمه مولاة عائشة أم المؤمنين أنها قالت: كان النساء يبعثن إلى عائشة بالدرجة فيها الكر سف فيه الصفرة من دم الحيض، يسئلنها عن الصفرة، فتقول لهن: لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء. تريد بذلك الطهر من الحيضة)). (۱)

اور محدث عبد الرزاق رحمہ اللہ کی تخریج درج ذیل ہے:

((عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر عن علقمة بن أبي علقمة قال: أخبرتني أمي أن نسوة سألت عائشة رضي الله عنها عن الحائض تغتسل إذا رأت الصفرة وتصلّي؟ فقالت عائشة: لا، حتى ترى القصة البيضاء)). (۲)

تراجم رجال

علقمة

یہ راوی حدیث علقمة بن ابی علقمة اور علقمة بن ام علقمة دونوں طرح سے جانے جاتے ہیں، ابو علقمة کا نام گرامی ”بلال“ اور ام علقمة کا اسم گرامی ”مرجانہ“ ہے۔ ام علقمة حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی آزاد کردہ باندی تھیں اور اس میں ائمہ رجال کا کوئی اختلاف نہیں، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ابو علقمة بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے آزاد کردہ غلام تھے، یا وہ مصعب بن عبد الرحمن بن عوف کے آزاد کردہ غلام تھے؟ تو امام مالک رحمہ اللہ کا رجحان اس طرف ہے کہ ام علقمة کی طرح ابو علقمة بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے آزاد کردہ غلام تھے اور

(۱) الموطا للإمام مالك، كتاب الطهارة، باب طهر الحائض، مكتبة نور محمد

(۲) مصنف عبد الرزاق، كتاب الحيض، باب كيف الطهر، رقم الحديث: ۱۱۵۹، المجلس العلمي الهند،

- زبیر بن بکار رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ ابو علقمہ، مصعب بن عبد الرحمن بن عوف کے آزاد کردہ غلام تھے۔ (۱)
- علقمہ بن ابی علقمہ مدنی ہیں۔ انہوں نے اپنی والدہ ماجدہ مرجانہ، حضرت انس بن مالک، سعید بن المسیب، امام اعرج اور ہزان بن مالک رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔
- اور ان سے عبد الرحمن بن ابی الزناد، امام مالک، سلیمان بن بلال، دراوردی، حمزہ بن عبد الواحد، عبد العزیز بن عبد اللہ بن حمزہ بن صہیب رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۲)
- ابن معین، امام ابوداؤد اور امام نسائی رحمہم اللہ نے انہیں ”ثقة“ قرار دیا ہے۔ (۳)
- امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صالح الحديث، لا بأس به“۔ (۴)
- ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”كتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۵)
- ابن عبد البر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”كان ثقة مأموناً“۔ (۶)
- ان کی تاریخ وفات کے حوالے سے ابن سعد اور ابن حبان رحمہما اللہ کے مابین اختلاف ہے، ابن سعد رحمہ اللہ کے بقول ان کی وفات ابو جعفر منصور کی خلافت کے ابتدائی دور میں ہوئی اور ابن حبان رحمہ اللہ کے بقول ان کی وفات ابو جعفر منصور کی خلافت کے آخری دور میں ہوئی۔ (۷)

أبو علقمة

یہ علقمہ بن ابی علقمہ کے والد بلال رحمہ اللہ ہیں، جن کی کنیت ”ابو علقمہ“ ہے۔ (۸)

- (۱) التمهيد لابن عبد البر، علقمة بن أبي علقمة: ۱۰۷/۲۰، المكتبة التجارية
- (۲) تهذيب التهذيب: ۲۴۴/۷، دار الفكر
- (۳) تاريخ ابن معين، الأول من التابعين ومن بعدهم من أهل المدينة: ۱۹۱/۳، رقم الترجمة: ۸۶۷، إحياء التراث الإسلامي، تهذيب الكمال: ۲۹۹/۲۰، مؤسسة الرسالة
- (۴) تهذيب الكمال: ۲۹۹/۲۰، مؤسسة الرسالة
- (۵) كتاب الثقات لابن حبان: ۲۱۱/۵، دار الفكر
- (۶) التمهيد لابن عبد البر: ۱۰۷/۲۰
- (۷) كتاب الثقات لابن حبان: ۲۹۱/۷، دار الفكر، تهذيب التهذيب: ۲۴۴/۷، دار الفكر
- (۸) كتاب الثقات لابن حبان: ۶۵/۴

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب النقاۃ“ میں ذکر کیا ہے۔ (۱)

ام علقمة

یہ علقمة بن ابی علقمة کی والدہ ام علقمة ہیں۔ ان کا نام ”مرجانہ“ ہے۔ ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب النقاۃ“ میں ذکر کیا ہے۔ (۲) یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتی ہیں اور ان سے ان کے بیٹے علقمة روایت کرتے ہیں۔ (۳)

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”مدنیۃ تابعیۃ ثقة“۔ (۴)

اثر مذکور کی شرح

لفظ ”قصۃ“ کی تفسیر

لفظ ”قصۃ“ (بفتح القاف وتشدید الصاد) کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں۔

علامہ زختر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”قصۃ“ لغت میں ”چونے“ کو کہتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے ”قصص دراہ“ آی: جصاصہا، کہ فلاں نے گھر کو چونا کیا، اور پھر اثر مذکور کو ذکر کر کے اس سے متعلق تین احتمال ذکر فرمائے:

۱۔ اس اثر کا مطلب یہ ہے کہ عورت اس وقت تک حالت حیض میں رہے گی، جب تک عورت فرج میں رکھے ہوئے کپڑے کے ٹکڑے کو یا روئی کو چونے کی طرح سفید رنگت میں نہ دیکھ لے، جس پر نہ تو کسی طرح کی زردی لگی ہوئی نظر آئے اور نہ ہی مبالغہ رنگ موجود ہو۔

۲۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ”قصۃ“ سے مراد وہ چیز ہے، جو سفید دھاگے کی مانند خون حیض رکھنے کے بعد نکلتی ہے اور اس معنی کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان فرمایا ہے۔

۳۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مقصد سفیدی کے علاوہ تمام رنگوں کی نفی کرنا ہے، یعنی: سفیدی کے علاوہ کسی بھی دوسری رنگت کا اثر نہ ہو اور اسی لئے ”قصۃ بیضاء“ کی تعبیر پیش کی، کیونکہ ظاہر ہے کہ جو شخص سفیدی

(۱) کتاب النقاۃ لابن حبان: ۶۵/۴

(۲) کتاب النقاۃ لابن حبان: ۴۶۶/۵

(۳) کتاب النقاۃ لابن حبان: ۴۶۶/۴

(۴) معرفة النقاۃ للإمام العجلی: ۴۶۱/۲، مکتبۃ الدار

کو دیکھ رہا ہوتا ہے، وہ سفیدی کے علاوہ کسی اور رنگ کو نہیں دیکھ رہا ہوتا۔ (۱)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے پہلا احتمال اختیار کیا اور اس اثر کی شرح یوں بیان کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اُن سوال کرنے والی عورتوں کو یہ فتویٰ دیا کہ پاکی کی حالت اس وقت تک نہیں ہوگی، جب تک زردی باقی رہے، بلکہ پاکی کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ روئی چونے کی طرح سفید اور صاف نظر آئے۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اثر میں اس بات کی دلیل ہے کہ حالت حیض میں نظر آنے والی زردی اور میالہ رنگ حیض ہے (۳)، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس اثر میں یہی فیصلہ فرمایا ہے کہ زمانہ حیض میں نظر آنے والی زردی یا میالہ رنگ حیض ہی شمار ہوگا اور یہی امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام احمد اور امام شافعی رحمہم اللہ کا مذہب ہے، البتہ امام ابو یوسف اور امام ابو ثور رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ زمانہ حیض میں نظر آنے والی زردی یا میالہ رنگ اس وقت حیض شمار ہوگا، جب اس سے پہلے کالے رنگ کا خون آچکا ہو۔ (۴)

موفق الدین ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام مالک رحمہ اللہ سے ”قصۃ بیضاء“ کی تفسیر میں دو قول مروی ہیں:

- ۱- ”قصۃ بیضاء“ اس سفید پانی کو کہتے ہیں جو حیض کے اختتام پر نکلتا ہے، جسے ”ثریۃ“ بھی کہتے ہیں۔
 - ۲- ”قصۃ بیضاء“ روئی کے اس خاص ٹکڑے کو کہتے ہیں، جسے عورت اپنی فرج میں رکھتی ہے کہ جب وہ نکالا جائے، تو ویسا ہی سفید اور صاف ہو، جیسا کہ فرج میں رکھتے وقت تھا اور اس پر کسی طرح کی تبدیلی نہ ہو۔ (۵)
- اسی طرح علامہ احمد درر رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ ”قصۃ بیضاء“ سے مراد وہ سفید پانی ہے، جو عورت کے رحم سے خارج ہوتا ہے۔ (۶)

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ لفظ ”قصۃ“ کا معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ”قصۃ“ کا معنی

(۱) الفائق فی غریب الحدیث والأثر: ۲۰۰/۳، النہایۃ فی غریب الأثر: ۱۱۳/۴

(۲) شرح الکرمانی: ۱۹۱/۳

(۳) فتح الباری: ۴۲۰/۱، وکذا فی شرح البخاری لابن بطال: ۴۴۶/۱

(۴) أوجز المسالك: ۵۸۹/۱

(۵) المغنی لابن قدامة: ۳۹۹/۱

(۶) الشرح الكبير للعلامة أحمد الدردير مع حاشية الدسوقي: ۲۸۱/۱، دار الكتب العلمية

”چونے“ کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ روئی کا وہ ٹکڑا جب نکالا جائے، تو چونے کی طرح ہو، نہ تو اس پر زرد رنگ ہو اور نہ ہی ٹیالہ رنگ اور یہ انقطاع حیض کی دلیل ہے۔ (۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ نے بھی لفظ ”قصۃ“ کی تفسیر میں مختلف اقوال نقل فرمائے ہیں، انہی اقوال میں سے ایک قول یہ بھی ہے کہ ”قصۃ“ اس مٹی کو کہتے ہیں، جس کے ساتھ سر کو دھویا جاتا ہے اور وہ زردی مائل سفید رنگ کی ہوتی ہے اور چونکہ حدیث میں لفظ ”قصۃ بیضاء“ مذکور ہوا ہے، اس لیے یہاں مفہوم یہ ہوگا کہ فرج میں رکھی گئی روئی چونے کی طرح سفید اور صاف نکلے جس کے ساتھ زرد رنگ شامل نہ ہو۔

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونے کے ساتھ تشبیہ دینے میں مقصود سفیدی اور صفائی ہے کہ روئی اپنی پہلی حالت پر نکلے۔ (۲)

(وکن نساء)

”کن“ جمع مؤنث غائب کا صیغہ ہے اور اس میں موجود ضمیر جمع ”نساء“ کی طرف لوٹ رہی ہے اور ایسی ضمیر کو علم نحو میں ”ضمیر مبہم“ کہا جاتا ہے اور ضمیر مبہم کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس کی طرف بعد میں اشارہ ضرور کیا گیا ہو، جیسا کہ یہاں لفظ ”نساء“ اسی ضمیر جمع کی طرف مشیر ہے اور اس سے بدل واقع ہو رہا ہے اور اس کا جواز ایسے ہی ہے، جیسے کہ ”أکلوني البراغیث“ کہنا جائز اور صحیح ہے، لہذا اسے ”اضمار قبل الذکر“ کہنا درست نہیں۔

نیز لفظ ”نساء“ کو بعد میں ذکر کرنے میں (جبکہ لفظ ”کن“ سے اس کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے) تنويع کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور لفظ ”نساء“ میں موجود تنوین بھی اسی تنويع کی طرف اشارہ کر رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا تمام عورتوں کی طرف سے نہیں ہوتا تھا، بلکہ بعض عورتوں کی طرف سے یہ عمل سامنے آیا تھا۔ (۳)

(الدرجة)

علامہ ابن اثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ ”درجة“ (دال کے کسرہ اور راء کے فتح کے ساتھ مروی)

(۱) حاشیہ ابن عابدین، کتاب الطہارۃ، باب الحيض، مطلب: لو أفتی مفت بشيء من هذه الأقوال الخ:

۱/ ۴۸۲، دار عالم الكتب

(۲) عمدة القاري: ۳/ ۴۴۱

(۳) عمدة القاري: ۳/ ۴۴۰

ہے۔ یہ ”دُزج“ کی جمع ہے، اسی طرح ”ادراج“ بھی اس کی جمع آتی ہے، اور اس کا معنی ہے: عورتوں کی چھوٹی موٹی چیزوں کے رکھنے کی صندوقچی۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ اس لفظ کا تلفظ ”الدُّزجة“ (دال کے ضمہ اور راء کے سکون کے ساتھ) ہے اور یہاں اس مقام پر یہ لفظ اگرچہ اس معنی میں مستعمل ہے، جو اوپر مذکور ہوا، لیکن اصلاً اس کے معنی اس کپڑے کے ہیں جس میں دواڈال کر اسے اونٹنی کی فرج میں رکھ دیا جاتا ہے اور پھر چند ایام کے بعد اس کپڑے کو اونٹنی کی فرج سے نکال دیا جاتا ہے۔ اس عمل سے مقصود اونٹنی کے دل میں دوسری اونٹنی کے بچہ کے لیے رحمت اور شفقت کو پیدا کرنا ہوتا ہے، اسی لئے کپڑے میں کوئی خاص دواڈال کر جب فرج میں رکھتے ہیں، تو اونٹنی حمل کی سی کیفیت محسوس کرتی ہے اور پھر اس کپڑے کو نکالنے کے بعد جب دوسری اونٹنی کے بچے کو اس کے قریب کیا جاتا ہے، تو وہ اسے اپنا بچہ سمجھتی ہے، اس پر مہربان ہوتی ہے اور اسے پیار کرتی ہے۔ ”الدُّزجة“ کی جمع ”الدُّرَج“ (راء کے فتح کے ساتھ) ہے۔

نیز ایک تیسرا قول یہ بھی ہے کہ یہ لفظ ”الدُّزجة“ (دال کے ضمہ اور راء کے سکون کے ساتھ) ہے اور یہ ”الدُّزج“ کی تانیف ہے اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ ”الدرج“ مفرد ہے اور اس کی جمع ”دِرَجَة“ اور ”ادراج“ آتی ہے۔ (۱)

تعلیق مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس تعلیق کو ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں ادبار حیض، یعنی: حیض کے ختم ہونے کا تذکرہ ہے اور تعلیق مذکور میں ادبار حیض کی علامت ”قصہ بیضاء“ (سفید رطوبت) کا تذکرہ ہے۔ (۲)

تخریج التعليق الثاني

امام بخاری رحمہ اللہ کی اس دوسری تعلیق کو امام مالک رحمہ اللہ نے موصولاً ذکر فرمایا ہے، چنانچہ امام

(۱) النہایۃ لابن الأثیر: ۱۱۱/۲، ۱۱۲، مؤسسة التاریخ العربی، لسان العرب: ۳۲۱/۴، تاج العروس من

جواهر القاموس: ۵۵۶/۵، التراث العربی، سلسلة تصدرها وزارة الإرشاد، مطبعة حكومة الكويت، عمدة

القاری: ۴۴۱/۳

(۲) عمدة القاری: ۴۴۰/۳

مالک رحمہ اللہ کی تخریج درج ذیل ہے:

((مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن عمته عن ابنة زيد بن ثابت أنه بلغها أن نساء كن يدعون بالمصاييح من جوف الليل ينظرن إلى الطهر فكانت تعيب ذلك عليهن وتقول: ما كان النساء يصنعن هذا)). (۱)

تراجم رجال

عبد اللہ بن ابی بکر

یہ عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو محمد“ ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ان کی کنیت ”ابو بکر مدنی“ ہے۔ (۲)

انہوں نے اپنے والد ابو بکر بن محمد، اپنے والد کی خالہ عمرہ بنت عبد الرحمن، ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین، عروہ بن الزبیر، یحییٰ بن عبد الرحمن بن اسد بن زرارہ، ابو الزناد، انس، حمید بن نافع، سالم بن عبد اللہ بن عمر، عبد الملک بن ابی بکر بن عبد الرحمن اور امام زہری رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے امام زہری (امام زہری اور عبد اللہ بن ابی بکر دونوں ہم عصر ہیں)، ان کے بھتیجے عبد الملک بن محمد بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم، مالک، ہشام بن عروہ، ابن جریج، حماد بن سلمہ، ابو اویس مدنی، قلیح بن سلیمان، ابن اسحاق، عبد العزیز بن المطلب، سفیان بن عیینہ اور سفیان ثوری رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۳)

امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان کثیر الحدیث وکان رجل صدق“۔ (۴)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”حدیثہ شفاء“۔ (۵)

(۱) المؤطا، کتاب الطہارۃ، باب طہر الحائض، رقم الحدیث: ۱۵۱، دار الغرب الاسلامی

(۲) تہذیب التہذیب: ۲/۳۱۰، ۳۱۱، مؤسسة الرسالة

(۳) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۱۴/۳۴۹، ۳۵۰، مؤسسة الرسالة

(۴) تہذیب الکمال: ۱۴/۳۵۱، تہذیب التہذیب: ۲/۳۱۱، مؤسسة الرسالة، الجرح والتعديل: ۱۷/۵،

دار إحياء التراث العربي

(۵) حوالہ بالا

یحییٰ بن معین اور امام ابو حاتم رحمہما اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۱)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة ثبت“۔ (۲)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۳)

ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان ثقة، کثیر الحدیث عالماً“۔ (۴)

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”مدنی تابعی ثقة“۔ (۵)

ابن عبد البر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان من أهل العلم، ثقة فقیہاً محدثاً مأموناً حافظاً وهو حجة فیما نقل وحمل“۔ یعنی: یہ اہل علم میں سے تھے، ثقہ تھے، فقیہ تھے، محدث تھے، جرح وغیرہ سے محفوظ تھے۔ حافظ حدیث تھے اور جو روایات انہوں نے نقل کیں، وہ ان سب میں معتمد تھے۔ (۶)

نیز امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان من أهل العلم والبصيرة“۔ (۷)

انہوں نے ستر ۷۰ سال کی عمر پائی۔ ان کی تاریخ وفات میں دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ ان کی وفات ۱۳۵ ہجری میں ہوئی اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان کی وفات ۱۳۰ ہجری میں ہوئی۔ (۸)

(عن عمته)

ابن حذاء رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سند میں مذکور ”عمة“ (پھوپھی) سے مراد ”عمرہ بنت حزم“ رحمہما اللہ

(۱) تہذیب الکمال: ۳۵۱/۱۴، تہذیب التہذیب: ۳۱۱/۲، مؤسسة الرسالة، الجرح والتعديل: ۱۷/۵، دار إحياء التراث العربي

(۲) تہذیب الکمال: ۳۵۱/۱۴، تہذیب التہذیب: ۳۱۱/۲، مؤسسة الرسالة، الجرح والتعديل: ۱۷/۵، دار إحياء التراث العربي

(۳) کتاب الثقات لابن حبان: ۱۶/۵، دار الفکر

(۴) معرفة الثقات للإمام العجلي: ۲۲/۲، مكتبة الدار، (مدينة منورة)

(۵) تہذیب التہذیب: ۳۱۱/۲

(۶) تہذیب التہذیب: ۳۱۱/۲

(۷) حوالہ بالا

(۸) تہذیب الکمال: ۳۵۱/۱۴

ہیں، جو درحقیقت عبد اللہ بن ابی بکر کے دادا کی پھوپھی ہیں، مگر یہاں ان کا اطلاق عبد اللہ بن ابی بکر رحمہ اللہ کی پھوپھی پر مجازاً کیا گیا ہے، اسی پر علامہ عینی رحمہ اللہ نے بھی جزم کا اظہار فرمایا ہے۔ (۱)

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر انہیں ”عمرہ بنت حزم“ مانا جائے، تو پھر ان کا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹی سے روایت کرنا بظاہر مشکل ہوگا، کیونکہ عمرہ بنت حزم قدیم صحابیات میں سے ہیں، صحابی رسول حضرت جابر رضی اللہ عنہ بھی ان سے روایت کرتے ہیں اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹی قدیم صحابیات میں سے نہیں، لیکن چونکہ اکابر کا اصغر سے روایت کرنا ثابت ہے، اس لیے عین ممکن ہے کہ عمرہ بنت حزم رضی اللہ عنہا کا بنت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے روایت کرنا بھی ثابت ہو، مگر اس سب کے باوجود اتنی بات ضرور رہ جاتی ہے کہ عبد اللہ بن ابی بکر رحمہ اللہ کی یہ روایت منقطع ہو، کیونکہ انہوں نے عمرہ بنت حزم کا زمانہ نہیں پایا۔ (۲)

ایک دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ ”عمہ“ سے مراد حضرت عبد اللہ بن ابی بکر کی سگی پھوپھیوں میں سے ”ام عمرو“ یا ”ام کلثوم“ رضی اللہ عنہما ہوں۔ اس پر شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجاز کے مقابلے میں حقیقت مراد لینا زیادہ بہتر ہوگا، ایک تو اس وجہ سے کہ ائمہ رجال نے کسی بھی احتمال کو ترجیح نہیں دی اور دوسرا اس لیے کہ مجاز مراد لینے کی صورت میں سند میں انقطاع بھی لازم آتا ہے۔ (۳)

(ابنہ زید بن ثابت)

یہاں امام بخاری رحمہ اللہ کی تعلیق مذکور میں اور امام مالک رحمہ اللہ کی روایت موصولہ میں بھی اسی طرح مبہم مروی ہے اور کہیں بھی کسی نام کی تصریح نہیں۔ علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ ”ابنہ زید“ سے ”ام سعد“ رضی اللہ عنہا مراد ہوں، کیونکہ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے صرف انہیں کو صحابیات میں شمار کیا ہے۔ (۴) اور حافظ دمیاٹی ابو محمد رحمہ اللہ نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے لیے درج ذیل بیٹیوں کا

(۱) شرح الزرقانی علی الموطا: ۱/۱۷۲، دار الکتب العلمیۃ، فتح الباری: ۱/۴۲۱، دار المعرفۃ

(۲) فتح الباری: ۱/۴۲۱، دار المعرفۃ، أوجز المسالك: ۱/۵۹۰، دار القلم

(۳) أوجز المسالك: ۱/۵۹۰

(۴) التوضیح: ۵/۱۰۳، فتح الباری: ۱/۴۲۰، ۴۲۱، عمدة القاری: ۳/۴۴۲، أوجز المسالك: ۱/۵۹۰

تذکرہ کیا ہے: ام اسحاق، حسنہ، عمرہ، ام حسن، قریبہ، ام محمد اور ام کلثوم۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے سوائے ”ام کلثوم“ کے اور کسی کی روایت نہیں دیکھی، اس لیے عین ممکن ہے کہ یہاں ”بنت زید“ سے مراد یہی ام کلثوم ہوں، جو کہ حضرت سالم بن عبد اللہ بن عمر کی بیوی تھیں۔ (۱)

نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض شراح رحمہم اللہ نے یہاں پر بنت زید سے ”ام سعد“ کو خیال کیا ہے اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے ام سعد رضی اللہ عنہا کا تذکرہ صحابیات میں کیا ہے، لیکن میرے نزدیک ابن عبد البر رحمہ اللہ کا ام سعد رضی اللہ عنہا کو صحابیات میں ذکر فرمانا اس بات کی دلیل نہیں کہ اس روایت میں ”بنت زید“ سے مراد بھی ام سعد رضی اللہ عنہا ہی ہوں، کیونکہ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے ام سعد رضی اللہ عنہا کو صرف صحابیات میں شمار کیا ہے، یہ نہیں فرمایا کہ وہ اس واقعہ میں حاضر اور موجود تھیں، بلکہ اگر کہیں ام سعد رضی اللہ عنہا کی کوئی روایت ملتی ہے، تو وہ ”عن ابن عبد الرحمن“ کے طریق سے ملتی ہے اور ائمہ رجال نے ”عن ابن عبد الرحمن“ کی تکذیب فرمائی ہے۔

اس کے علاوہ ایک اضطراب یہ بھی ہے کہ ام سعد رضی اللہ عنہا، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹی ہیں یا ان کی بیوی ہیں؟ کیونکہ دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں، جب کہ دوسری طرف ائمہ نسب میں سے کسی نے بھی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹیوں میں ”ام سعد“ کا تذکرہ نہیں کیا۔ (۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا مقصد علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ پر رد کرنا ہے، کیونکہ انہوں نے ہی ”بنت زید“ سے ”ام سعد“ کے مراد ہونے کا خیال کیا ہے۔ (۳)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ ذہبی رحمہ اللہ (اور اسی طرح دیگر حضرات اہل علم) نے ام سعد رضی اللہ عنہا کو ”بنت زید بن ثابت“ قرار دیا ہے اور ”قیل“ کے ساتھ ان کے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی زوجہ ہونے کا احتمال بھی نقل فرمایا ہے، اس لیے زیادہ رائج یہی ہے کہ ام سعد رضی اللہ عنہا حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹی ہیں۔ (۴) اس کے علاوہ یہ کہنا کہ میں نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹیوں میں سے سوائے

(۱) فتح الباری: ۱/۴۲۰، ۴۲۱، عمدۃ القاری: ۳/۴۴۲، أوجز المسالك: ۱/۵۹۰

(۲) فتح الباری: ۱/۴۲۰، ۴۲۱، عمدۃ القاری: ۳/۴۴۲، أوجز المسالك: ۱/۵۹۰

(۳) عمدۃ القاری: ۳/۴۴۲

(۴) عمدۃ القاری: ۳/۴۴۲، تہذیب الکمال: ۲۵/۲۰۶، مؤسسة الرسالة، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، =

ام کلثوم رضی اللہ عنہا کے اور کسی کی روایت نہیں دیکھی، تو ان کا نہ دیکھنا اور ان کا عدم علم اس بات کے منافی نہیں ہے کہ کسی اور بیٹی نے بھی روایت حدیث کی ہو، کیونکہ یہ ان کی شان میں سے نہیں ہے کہ انہیں تمام روایات کا علم ہو۔ (۱)

بہر حال نہ تو علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ نے جزم کے ساتھ ”ام سعد“ رضی اللہ عنہا کے مراد ہونے کو ذکر کیا ہے اور نہ ہی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”ام کلثوم“ رضی اللہ عنہا کی تعیین کی ہے، اس لیے دونوں احتمال ہو سکتے ہیں۔ (۲)

تعلیق مذکور کی شرح

(قوله: أن نساء)

اکثر نسخوں میں لفظ ”نساء“ اسی طرح نکرہ روایت ہوا ہے، مگر بعض نے اس لفظ کو معرفہ بھی روایت کیا ہے اور دونوں میں فرق بیان کرتے ہوئے علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر لفظ ”نساء“ الف لام کے بغیر ہے، تو یہ لفظ تمام عورتوں کو شامل ہوگا اور اگر الف لام کے ساتھ ہے، تو اس الف لام عہد خارجی سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ازواج مراد ہوں گی۔ (۳)

(قوله: يدعون)

”يدعون“ یہ جمع مؤنث غائب کا صیغہ ہے، جمع مذکر اور جمع مؤنث دونوں اس مادے میں مشترک ہیں، لیکن دونوں کی تقدیر میں فرق ہے، جمع مذکر غائب کا وزن ”يفعلون“ بنے گا اور جمع مؤنث غائب کا وزن ”يفعلن“ بنے گا۔ اور ”يدعون بالمصباح“ کا مطلب یہ ہے کہ وہ عورتیں چراغ منگایا کرتی تھیں، تاکہ اس کی روشنی میں کرسف کو دیکھیں اور انہیں ”طہر“ کے شروع ہونے یا شروع نہ ہونے کا علم ہو۔ (۴)

= کتاب کنی النساء، باب السین: ۴/۴۹۲، دار الکتب العلمیۃ، أسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ: ۶/۳۴۸،

دار الفکر، الإصابۃ فی تمییز الصحابۃ: ۸/۴۰۰، دار الکتب العلمیۃ

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۴۲

(۲) أوجز المسالك: ۱/۵۹۱

(۳) شرح الكرمانی: ۳/۱۹۱، عمدة القاري: ۳/۴۴۲

(۴) عمدة القاري: ۳/۴۴۲، السنن الكبرى للبيهقي: ۱/۳۳۶، رقم الحديث: ۱۶۵۲، دائرة المعارف النظامية

(يَنْظُرْنَ إِلَى الطَّهْرِ)

عورتوں کے اس عمل کو معیوب سمجھنے کی وجہ

اس کا معنی یہ ہے کہ وہ عورتیں چراغ کی روشنی میں اپنے اپنے کرسف کو دیکھتی تھیں کہ کہیں اس میں کوئی ایسی چیز تو نہیں جو طہر پر دلالت کرتی ہو۔ اس دوسرے اثر میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی بیٹی کو جب یہ خبر پہنچی کہ عورتیں رات کو چراغ منگا کر کرسف دیکھتی ہیں، تو انہوں نے اس فعل کو معیوب سمجھا اور معیوب سمجھنے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں:

- ۱- ایک تو یہ کہ چراغ کی روشنی میں رات کے وقت ہلکے رنگ اور سفیدی میں امتیاز نہیں ہو پاتا، عورت سمجھے گی کہ میں پاک ہوں، اس لیے غسل کر کے عشاء کی نماز پڑھے گی، حالانکہ وہ ابھی پاک نہیں ہوئی ہوگی۔
- ۲- دوسرا یہ کہ ایسا کرنا تعق ہے، شریعت نے انسان کو جس چیز کا مکلف نہیں بنایا، انسان کو بھی چاہئے کہ اس سلسلے میں اپنے اوپر خواہ مخواہ پابندیاں عائد نہ کرے، عورتیں رات کے وقت چراغ منگا کر اس کی روشنی میں کرسف اس غرض سے دیکھتی تھیں کہ اگر حیض منقطع ہو گیا ہے، تو غسل کر کے عشاء کی نماز پڑھیں، ورنہ اگر صبح کو گدی سفید نکلی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حیض رات کے کسی حصہ میں ختم ہو گیا تھا، اس لیے اب غسل کر کے عشاء کی نماز قضاء کرنی پڑے گی، مگر شریعت نے عورتوں کو اس سلسلے میں مجبور نہیں کیا، بلکہ اس کی گنجائش رکھی ہے کہ رات کے وقت جو کرسف رکھو، اسے صبح کو دیکھ لو، رنگین ہے، تو سلسلہ باقی ہے اور اگر سفید ہے، تو سلسلہ ختم ہو گیا ہے، غسل کرو اور عشاء کی نماز قضاء کر لو، کیونکہ رات کا وقت آرام کا ہے، چنانچہ امام بیہقی رحمہ اللہ کی روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا عورتوں کو ایام حیض میں رات کے اوقات میں خود کو دیکھنے سے منع فرمایا کرتی تھیں۔ باقی عشاء کی نماز کے قضاء ہونے پر کوئی مواخذہ نہیں ہے، کیونکہ مواخذہ اختیاری قضاء پر ہوتا ہے، پس اسی لئے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی نے خواہ مخواہ ”تعق فی الدین“ کے سبب عورتوں کے اس عمل کو معیوب سمجھا۔ (۱)

(۱) فتح الباری: ۴۲۱/۱، شرح ابن بطلال: ۴۴۶/۱، عمدة القاری: ۴۴۳/۳، فیض الباری: ۵۰۱/۱،

ایک اختلافی مسئلہ

یہاں اس مقام پر شرح کرام رحمہم اللہ نے ایک اور اختلافی مسئلہ کو بھی ذکر کیا ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر حائضہ یا نفاس والی عورت طلوع فجر سے پہلے پہلے پاک ہو جائے، مگر غسل کرنے میں وہ اتنی تاخیر کرے کہ فجر طلوع ہو جائے، تو ایسی عورت کے روزے کے بارے میں کیا حکم ہے؟

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر حیض کا انقطاع دس دن پر ہوا ہے، اور اسی طرح نفاس کے خون سے پاکی چالیس دن پورے ہونے پر حاصل ہوئی ہے، تو ایسی صورت میں ان دونوں قسم کی عورتوں پر اس رات کی عشاء کی نماز قضاء کرنا لازم ہوگی اور اگلے دن کا روزہ رکھنا بھی درست ہوگا، البتہ روزے کے لیے شرط یہ ہے کہ فجر طلوع ہونے سے پہلے پہلے روزے کی نیت کر لیں، اور اگر حیض کا انقطاع دس دن سے پہلے ہوا ہے، یا اسی طرح نفاس کا خون چالیس دن سے پہلے منقطع ہو گیا ہے، تو پھر دو صورتیں ہیں:

۱- انقطاع دم حیض و نفاس کے بعد اگر طلوع فجر تک اتنا وقت ہے، جس میں وہ غسل بھی کرے اور پھر روزے کی نیت بھی کرے، تو ایسی صورت میں بھی وہ اس رات کی عشاء کی قضاء کرے گی اور اگلے دن کا روزہ رکھے گی۔

۲- لیکن اگر انقطاع دم کے بعد اتنا وقت نہیں بچا، تو ایسی صورت میں نہ تو اس رات کی عشاء کی قضاء لازم ہوگی اور نہ اگلے دن کا روزہ رکھ سکتی ہے۔

پہلی دو صورتوں میں عشاء کی قضاء کرنے اور اگلے دن کے روزے کے صحیح اور درست ہونے کا حکم اس لیے لگایا گیا، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں نفس انقطاع دم ہی سے وہ عورت حیض یا نفاس کی ناپاکی سے نکل چکی تھی، جب کہ تیسری اور آخری صورت میں عشاء کی قضاء لازم نہ ہونے اور اسی طرح روزے کے درست نہ ہونے کا حکم اس لیے لگایا گیا، کیونکہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ اگر حیض کا خون دس دن سے پہلے رک جائے، یا نفاس کا خون چالیس دن سے پہلے رک جائے، تو جو غسل کرنے کی مدت ہوگی، وہ بھی حیض ہی شمار ہوگی اور حیض نماز اور روزہ دونوں کے منافی ہے، اس لیے اس آخری صورت میں نہ عشاء کی قضاء ہوگی اور نہ اگلے دن کا روزہ۔ (۱)

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر حائضہ اور نفساء طلوع فجر سے پہلے پاک ہوئی ہیں، تو اگلے روز کا روزہ رکھنا صحیح اور درست ہوگا، مگر شرط یہ ہے کہ طلوع فجر سے قبل نیتِ صوم کر لیں، اور اگر طلوع فجر کے بعد پاک ہوئی ہیں، تو پھر اگلے روز کا روزہ رکھنا درست نہیں ہوگا۔ (۱)

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی جمہور صحابہ، تابعین اور تبع تابعین رحمہم اللہ کا مذہب ہے، چنانچہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے حضرت علی بن ابی طالب، عبداللہ بن مسعود، ابو زر، زید بن ثابت، ابو الدرداء، ابن عباس، ابن عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا وغنہم اسی کے قائل ہیں اور اسی طرح جمہور تابعین امام ثوری، امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام احمد اور امام ابو ثور رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب ہے، البتہ امام اوزاعی، حسن بن حی و عبد الملک بن المہاشون رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ جب تک غسل نہیں کر لیتیں، ان کا روزہ درست نہیں ہوگا۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حیض کی وجہ سے لاحق ہونے والا حدث روزہ کے لیے مانع ہے، لہذا جب تک غسل کر کے اس حدث سے پاکی حاصل نہیں کر لیتیں، تب تک اگلے روز کا روزہ بھی نہیں رکھ سکتیں، جب کہ حدثِ جنابت روزہ کے لیے مانع نہیں، اس لیے جنبی شخص روزہ رکھے گا، لیکن ان حضرات کا استدلال درست نہیں، کیونکہ جب عورت کا حیض یا نفاس ختم ہو چکا، تو وہ اب حائضہ یا نفساء نہ رہی، البتہ اس حیض اور نفاس کی وجہ سے لاحق ہونے والا غسل اس کے ذمہ میں باقی ہے اور یہ غسل روزہ سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ غسل جنابت کا معاملہ ہے کہ اگر جماع روزہ کے دوران واقع ہوا ہے، تو اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا، کیونکہ جماع حیض کی طرح روزے کے منافی ہے، لیکن اگر جماع طلوع فجر سے پہلے ہوا ہے اور اس جماع کی وجہ سے لاحق ہونے والا غسل طلوع فجر کے بعد کیا، تو اس کی وجہ سے صحتِ صوم پر اثر نہیں پڑے گا، کیونکہ یہ غسل روزے سے مانع نہیں۔

نیز ہمارا استدلال آیت کریمہ: ((فَالَاَن بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰی يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ)) پس جب اللہ تعالیٰ نے مباشرت کو طلوع فجر تک کے لیے مباح قرار دے دیا ہے، تو لازمی نتیجہ یہ ہے کہ پھر غسل طلوع فجر کے بعد ہو۔ (۲)

(۱) المدونة الكبرى: ۲۰۷/۱، دار صادر، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ۱۴۸/۲، ۱۴۹، دار الكتب العلمية، المغني لابن قدامة: ۳۶/۳، ۳۷، دار الفكر، المجموع شرح المذهب: ۳۰۷/۶، إدارة الطباعة المنيرية

(۲) المجموع شرح المذهب: ۳۰۷/۶، ۳۰۸، إدارة الطباعة المنيرية، المغني لابن قدامة: ۳۶/۳، ۳۷، =

تعلیقات مذکورہ کا مقصد

تعلیقات مذکورہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد تمیز بالالوان کے غیر معتبر ہونے کو بتلانا ہے، لہذا اقبال کی کیفیت یہ ہوگی کہ اپنے وقت میں رنگین رطوبت آئے اور جب یہ رنگین رطوبت ختم ہو جائے، تو یہ ادبار کا سلسلہ ہے۔ الوان کا اعتبار نہیں ہے کہ سیاہ اور سرخ رنگ کا ہی اعتبار کریں، جیسا کہ حضرات شوافع رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ ان حضرات کا مستدل ”سنن ابی داؤد“ کی روایت ہے، جس میں ہے کہ: ”إنہ دم أسود يعرف فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة“ یعنی: دم حیض سیاہ رنگ کا ہوتا ہے جو پہچان لیا جاتا ہے (☆)، لیکن احناف (کثر اللہ سوادہم) رنگوں کے درمیان اس امتیاز کے قائل نہیں اور اس روایت کے جواب میں احناف یہ کہتے ہیں کہ ”دم أسود يعرف“ کلیہ ہے یا جزئیہ؟ کلیت ہمیں تسلیم نہیں اور جزئیت کو تسلیم کرنا ہمارے لیے مضر نہیں، کلیت کے تسلیم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر عورت کا خون سیاہ ہو، ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوتا، اگر عورت کا مزاج معتدل ہو، غذا بھی معتدل ہو اور آب و ہوا بھی معتدل ہو، تو تجربہ شاہد ہے کہ حیض کی رنگت سرخ ہوگی اور اگر گرم ہواؤں، گرم غذاؤں یا گرم مزاجی اور مزاج کی خرابی کی وجہ سے احتراقی کیفیت پیدا ہوگئی ہے، تو خون کا رنگ سیاہی مائل ہوگا اور جن ممالک میں سردی زیادہ پڑتی ہے، وہاں خون کی رنگت کا بالکل سرخ ہونا بھی ضروری نہیں، یا فرض کریں عورت سبزی بہت زیادہ استعمال کرتی ہے اور معدہ کی قوت کمزور ہے، تو جس طریقے سے براز میں مختلف رنگ ظاہر ہوتے ہیں، اسی طرح اجزائے غذائیہ خون میں بھی شامل ہو جائیں گے اور طرح طرح کے رنگ ظاہر ہوں گے، اسی لئے احناف کے ہاں رنگوں پر حیض کا مدار نہیں ہے، البتہ اگر کسی عورت کو عادت کے موافق یہ بات معلوم ہے کہ اس کے حیض کی رنگت سیاہ ہوتی ہے، یا سرخ ہوتی ہے، تو چونکہ اصل چیز عادت ہے، تو ایسی صورت میں الوان کو معتبر قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن تب بھی مدار علیہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

”فإنہ دم أسود يعرف“ کا بھی یہی مطلب ہے کہ یہ ایک جزئیہ ہے، بعض حالات میں معترف کے درجے میں اس کا بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے، بہر حال ان آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں امام بخاری رحمہ اللہ نے احناف کا ساتھ دیا ہے۔ (۱)

= دار الفکر، التوضیح: ۱۰۶/۵، شرح ابن بطلال: ۴۴۶/۱، عمدة القاری: ۲۲۹/۳

(☆) سنن أبی داود، کتاب الطہارۃ، باب إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة، رقم الحديث: ۲۸۶

(۱) إيضاح البخاري: ۱۲۴/۱۱، ۱۲۵

تعلیق مذکور اور ترجمۃ الباب میں مناسبت

اس تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں اقبال، یعنی: دم حیض کی آمد اور ادبار، یعنی: حیض کی انتہاء کو ذکر کیا اور تعلیق میں بھی عورتوں کا اپنے اپنے کرسف کو دیکھنا اسی غرض سے تھا، کہ تاکہ انہیں حیض کا ختم ہونا اور طہر کا شروع ہونا معلوم ہو۔ (۱)

(حدثنا عبد الله بن محمد، قال حدثنا سفيان، عن هشام، عن أبيه)

تراجم رجال الحديث

عبد الله بن محمد

یہ ابو جعفر عبد اللہ بن محمد بن عبد اللہ بن جعفر الیمان بن اخنس جعفی بخاری مسندی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الإیمان، باب أمور الدین“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

سفيان

یہ سفيان بن عيينه بن ميمون، ابو محمد الکوفی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی پہلی حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”کتاب العلم، باب قول المحدث: حدثنا الخ“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

هشام

یہ عروة بن الزبير بن العوام رحمہ اللہ کے صاحبزادے ہیں۔
ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”کتاب الإیمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

(۱) عمدة القاري: ۴/۴۴۲

(۲) كشف الباري: ۱/۶۵۷

(۳) كشف الباري: ۱/۲۳۸، ۳/۱۰۲

(۴) كشف الباري: ۱/۲۹۱، ۲/۴۳۲

عروہ

یہ ہشام کے والد حضرت عروہ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”كتاب الإيمان،
باب أحب الدين إلى الله أدومه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

عائشہ

یہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔
ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)
شرح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ یہاں سند حدیث میں سفیان سے مراد سفیان ابن عیینہ ہیں، اس
لیے کہ عبد اللہ بن محمد المسندی رحمہ اللہ کا حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ سے سماع ثابت نہیں۔ (۳)

شرح حدیث

اس روایت پر تفصیلی کلام ”باب الاستحاضہ“ کے تحت گزر چکا ہے۔

مستحاضہ سے متعلق اختلاف روایات کی وجہ

یہ روایت ماقبل میں ”كتاب الوضوء، باب غسل الدم“ کے تحت بھی گزر چکی ہے، جہاں روایت
کے الفاظ درج ذیل تھے: ”وإذا أدبر فاغسلني عنك الدم وصلي“ یعنی: غسل کو واجب قرار نہیں دیا گیا، اس
کے بعد حضرت عروہ بن زبیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثم توضي، لكل صلاة“ یہاں وضو کا وجوب مذکور ہے اور
حدیث باب میں ”فاغتسلني وصلي“ کے الفاظ ہیں، جن میں وجوب غسل کا حکم مذکور ہے، تو سوال یہ پیدا ہوتا
ہے کہ مستحاضہ کے مسئلہ میں یہ اختلاف روایات کیوں ہے؟ جواب یہ ہے کہ جس طرح مستحاضہ کے احوال مختلف
ہوتے ہیں، اسی طرح روایات بھی مختلف ہیں اور مستحاضہ کے مختلف احوال سے متعلق ہیں۔

(۱) کشف الباري: ۱/۲۹۱، ۲/۴۳۶

(۲) کشف الباري: ۱/۲۹۱

(۳) فتح الباري: ۱/۴۲۱، عمدة القاري: ۳/۴۴۴

دوسری بات یہ ہے کہ غسل کو اور وضو کو واجب قرار دینا اور اس کا تذکرہ کرنا اس وجوبِ غسل اور وجوبِ وضو کو ذکر نہ کرنے کے منافی نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ وجوبِ غسل اور وجوبِ وضو کے ذکر اور ان دونوں کے عدم ذکر کے درمیان تضاد اور منافات نہیں ہے، غسل اور وضو کا وجوب اپنی جگہ ثابت ہے، اگرچہ بعض روایات میں اس کا ذکر موجود نہیں۔ منافات اور تضاد والی بات اس وقت ہوتی جب ایک روایت میں وجوبِ غسل اور وجوبِ وضو کی بات ہوتی اور دوسری روایت میں عدم وجوب کا تذکرہ ہوتا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

نیز یہ اشکال نہ ہو کہ حدیث کے الفاظ ”فاغتسلی و صلی“ سے ہر نماز کے لیے غسل کا تکرار مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ صرف ایک ہی مرتبہ غسل کرنا کافی ہے اور جہاں تک ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کا تعلق ہے کہ وہ ہر نماز کے لیے غسل کیا کرتی تھیں (مستحاضہ ہونے کی وجہ سے)، تو شاید وہ مستحاضات کی اس قسم سے تھیں، جس پر ہر نماز کے لیے غسل کرنا واجب ہوتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف غسل کرنے اور نماز پڑھنے کا حکم ارشاد فرمایا تھا، اس حکم میں یہ بات نہیں تھی کہ ہر نماز کے لیے غسل کرنا ہے اور میرا خیال یہ ہے کہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کا ہر نماز کے لیے غسل کرنا وجوبی نہیں تھا، بلکہ نفلی اور استحبابی تھا، جس کا انہیں حکم نہیں دیا گیا تھا۔ (۱)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت بالکل واضح ہے کہ دونوں میں اقبالِ دم اور ادبارِ دم کا تذکرہ ہے۔ (۲)

۲۰۔ باب : لَا تَقْضِي الْحَائِضُ الصَّلَاةَ .

ما قبل سے ربط

اس باب کی بابِ سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں ابواب میں ”ترکِ صلاۃ“ کا تذکرہ

(۱) شرح الکرمانی: ۱۹۱/۳، ۱۹۲، عمدة القاری: ۴۴۴/۳

(۲) عمدة القاری: ۴۴۳/۳

ہے۔ (۱)

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ اس ترجمۃ الباب سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حائضہ عورت نہ ایام حیض میں نماز ادا کرے گی اور نہ پاکی کے بعد ان نمازوں کی قضاء کرے گی (۲)، چنانچہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس ترجمۃ الباب کا مطلب اور معنی یہ ہے کہ حائضہ نماز ادا نہیں کرے گی اور نہ ہی ان نمازوں کو بعد میں قضاء کرے گی۔ (۳)

وَقَالَ جَابِرٌ وَأَبُو سَعِيدٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ : (تَدَعُ الصَّلَاةَ) . [ر : ۲۹۸ ، ۶۸۰۳]

”حضرت جابر اور حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ (حائضہ) نماز چھوڑے گی۔“

تراجم رجال

جابر

یہ مشہور صحابی حضرت جابر بن عبد اللہ بن عمرو بن حرام الانصاری رضی اللہ عنہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الوضوء، باب من لم یر الوضوء إلا من المخرجین“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

ابوسعید

یہ مشہور صحابی حضرت ابوسعید سعد بن مالک بن سنان بن عبید بن ثعلبہ خدری رضی اللہ عنہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب من الدین الفرار من الفتن“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

(۱) عمدة القاري: ۴/۴۴۴

(۲) عمدة القاري: ۳/۴۴۴

(۳) الأبواب والتراجم: ۶۵، الكنز المتواری: ۳/۲۸۶

(۴) كشف الباري: ۲/۸۲

تخریج التعلیقین

امام بخاری رحمہ اللہ نے ان دونوں صحابیوں سے اس تعلیق کو روایت بالمعنی کیا ہے، جہاں تک تعلق ہے حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کا، تو اسے امام بخاری رحمہ اللہ نے ”کتاب التعمین، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ((لو استقبلت من أمری ما استدبرت))، رقم الحدیث: ۷۲۳۰“ کے تحت ”حییب عن عطاء عن جابر بن عبد اللہ“ کے طریق سے موصولاً روایت کیا ہے، مگر وہاں روایت کے الفاظ ”غیر أنها لا تطوف ولا تصلي“ ہیں اور ”لا تصلي“ سے مراد ”ترک صلاة“ ہی ہے، اسی طرح امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی ”أبو الزبیر عن جابر“ کے طریق سے اس معنی کی روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے۔ (۱)

رہی بات حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کی، تو وہ قریب میں ”باب ترك الحائض الصوم“ کے تحت موصولاً گزر چکی ہے، البتہ اس روایت کے الفاظ: ”أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم“ کے ساتھ مروی ہیں۔ (۲)

دونوں تعلیقوں کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

علامہ کرمانی رحمہ اللہ کی رائے

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب عدم قضاء کا قائم کیا ہے، اور تعلیق ترک صلاة سے متعلق نقل کی، تو دونوں میں مطابقت کی کیا صورت ہوگی؟ تو اس کے جواب میں علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”ترک“ مطلق ہے۔ ”ترک“ ادا کو بھی شامل ہے اور قضاء کو بھی شامل ہے، لہذا دونوں میں مناسبت اور مطابقت موجود ہے اور چونکہ ترک اداء صلاة تمام مسلمانوں کے ہاں معلوم اور واضح ہے، اس لیے بھی ترک کے ساتھ ترجمہ قائم کرنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں تھا۔ (۳)

(۱) عمدة القاري: ۴۴۴/۳

(۲) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، رقم الحديث: ۳۰۴، فتح الباري:

۴۴۴/۳، عمدة القاري: ۴۴۴/۳

(۳) شرح الكرماني: ۱۹۲/۳

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ عینی رحمہ اللہ نے بھی قریب قریب یہی جواب دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ عدم قضاء ترک ہی کی ایک صورت ہے، ترک اعم ہے اور عدم قضاء اخص ہے اور جہاں اخص ہو، وہاں اعم ہوتا ہی ہے، اس لیے دونوں میں مطابقت موجود ہے۔ (۱)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تعلیق اور ترجمۃ الباب میں مطابقت یہ ہے کہ ترک صلاۃ، عدم قضاء کو مستلزم ہے، کیونکہ ترک صلاۃ کا حکم شارع علیہ السلام نے دیا ہے، لہذا جس طرح متروک شرع کا کرنا جائز نہیں، اسی طرح اس متروک شرع کی قضاء بھی نہیں ہوگی۔ (۲)

علامہ قسطلانی اور علامہ عینی رحمہما اللہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ترک اعم ہے اور عدم قضاء اخص ہے، اور اعم اخص کو شامل ہوتا ہے، لہذا جہاں عدم قضاء کا تذکرہ ہے، وہاں ترک خود بخود موجود ہے۔

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ علت درست نہیں، اس لیے کہ حالت حیض میں روزہ نہ رکھنا بھی متروک شرع ہے، مگر اس کی قضاء لازم ہوتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عدم قضاء صلاۃ کے لیے متروک شرع ہونے کو علت قرار دینا صحیح نہیں۔ (۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ ترجمہ، درحقیقت دو اجزاء پر مبنی ہے:

۱- حائضہ عورت ادا نماز نہیں پڑھے گی۔

۲- حائضہ عورت ان نمازوں کی قضاء بھی نہیں کرے گی۔

مگر جو بھی روایت امام بخاری رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے، وہ صرف پہلے جز سے متعلق ہے۔ (۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ تھا کہ پہلے وہ معلق روایت کے

(۱) عمدة القاري: ۴/۴۴۴

(۲) إرشاد الساري: ۱/۳۵۸، ۳۵۹، عمدة القاري: ۳/۴۴۴

(۳) الأبواب والتراجم: ۶۵، الكنز المتواري: ۳/۲۸۶

(۴) الأبواب والتراجم: ۶۵، الكنز المتواري: ۳/۲۸۶

ذریعہ ترکِ اداءِ صلاۃ پر استدلال کرتے اور پھر حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے ذریعہ عدمِ قضاء پر بھی استدلال کرتے، اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے پہلے معلق روایت کو پیش کر کے ترکِ ادا پر استدلال کیا اور اسے حدیث موصول حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے مقدمہ بنایا جو کہ ترجمۃ الباب کے عین موافق ہے اور عدمِ قضاء صلاۃ پر دلالت کر رہی ہے۔ (۱)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کا کوئی خاص مقصد نہیں، بلکہ ترک اور عدمِ قضاء دونوں ایک ہی ہیں اور اگرچہ بظاہر امام بخاری رحمہ اللہ کے الفاظ سے دونوں میں تغایر معلوم ہوتا ہے، مگر حقیقت میں دونوں کے درمیان کوئی تغایر نہیں اور اسی لئے ترجمۃ الباب میں صرف ایک کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے۔ اگر دونوں میں تغایر ہوتا، تو ترجمۃ الباب میں دونوں کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری ہوتا۔ واللہ اعلم۔ (۲)

۳۱۵ : حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ : حَدَّثَنَا هَمَّامٌ قَالَ : حَدَّثَنَا قَتَادَةُ قَالَ : حَدَّثَنِي مُعَاذَةُ : أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ لِعَائِشَةَ : أَتَجْزِي إِحْدَانَا صَلَاتَهَا إِذَا طَهَّرَتْ ؟ فَقَالَتْ : أحرورية أنت ؟ كُنَّا نَحِيضُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ، فَلَا يَأْمُرُنَا بِهِ ، أَوْ قَالَتْ : فَلَا نَفْعَلُهُ .

”حضرت معاذہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت نے حضرت عائشہ

رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ جب ہم میں سے کوئی عورت حیض سے پاک ہو، تو کیا وہ نماز کی قضاء کرے؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: کیا تم حروریہ ہو؟ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حیض آتا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں نماز کا حکم نہیں فرماتے تھے/ یا

(۱) فتح الباری: ۴۲۱/۱

(۲) عمدة القاری: ۴۴۴/۳

(۳) قوله: ”عائشة“: الحديث، رواه الإمام مسلم في كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، رقم الحديث: ۷۶۱...۷۶۳، والإمام الترمذي في الطهارة، باب ما جاء في الحائض أنها لا تقضي الصلاة، رقم الحديث: ۱۳۰، والإمام أبوداود في الطهارة، باب الحائض لا تقضي الصلاة، رقم الحديث: ۲۶۲، ۲۶۳، والإمام النسائي في كتاب الحيض، باب سقوط الصلاة عن الحائض، رقم الحديث: ۳۸۲، والإمام ابن ماجه في الطهارة، باب الحائض لا تقضي الصلاة، رقم الحديث: ۶۳۱، جامع الأصول في أحاديث الرسول: ۳۵۶/۷.

فرمایا کہ ہم نماز نہیں پڑھتی تھیں۔“

تراجم رجال

موسیٰ بن اسماعیل

یہ ابوسلمہ موسیٰ بن اسماعیل التبوذکی البصری رحمہ اللہ ہیں۔ صحاح ستہ کے روات میں سے ہیں، ثقہ اور مثبت ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی چوتھی حدیث کے تحت اختصار کے ساتھ اور تفصیلی حالات ”كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

ہمام

یہ ہمام (تشدید کے ساتھ) بن یحییٰ بن دینار العوزی الازدی العدوی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو عبد اللہ“ ہے اور بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ ان کی کنیت ”ابوبکر البصری“ ہے۔ (۲)

انہوں نے عطاء بن ابی رباح، اسحاق بن ابی طلحہ، زید بن اسلم، ابوجمرہ الضبعی، قتادہ، محمد بن حمادہ، ابوالتیاح الضبعی، نافع مولیٰ ابن عمر، ابو عمران الجونی، انس بن سیرین، زیاد بن سعد، ثابت البنائی، زیاد الاعلم، یحییٰ بن ابی کثیر، حسین المعلم اور ابن جریج رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے سفیان ثوری، عبد اللہ بن المبارک، ابن علیہ، وکیع بن مہدی، بشیر بن السری، عبد الصمد بن عبد الوارث، ابوسعید مولیٰ بنی ہاشم، احمد بن اسحاق خضرمی، حبان بن ہلال، یزید بن ہارون، ابو علی الحنفی، ابوداؤد طیالسی، ابوالولید طیالسی، عمرو بن عاصم، حجاج بن المنہال، عبد اللہ بن رجاء الغدافی، ابو نعیم، موسیٰ بن اسماعیل، ہدیب بن خالد اور شیبان بن فروخ رحمہم اللہ نے روایت حدیث کی۔ (۳)

یزید بن ہارون رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان ہمام قویاً فی الحدیث“۔ (۴)

(۱) کشف الباری: ۱/۴۳۳، ۴۳۴، ۳/۴۷۷

(۲) تہذیب التہذیب: ۱۱/۶۰، دار الفکر، عمدة القاری: ۳/۴۴۵، إرشاد الساری: ۱/۳۵۹

(۳) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھیے: تہذیب الکمال: ۳۰/۳۰۲، ۳۰۳، سیر أعلام النبلاء: ۷/۲۹۷

(۴) تہذیب الکمال: ۳۰/۳۰۴، تہذیب التہذیب: ۱۱/۶۸، سیر أعلام النبلاء: ۷/۲۹۸

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثبت في كل المشائخ“.

نیز فرماتے ہیں: ”كان عبد الرحمن يرضاه“. چنانچہ عبد الرحمن بن مہدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”همام عندي في الصدق مثل ابن أبي عروبة“۔ (۱)

اسی طرح ابن محرز، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں: ”همام ثقة وهو أثبت من أبان

العطار في يحيى بن أبي كثير“۔ یعنی: ہمام ایک ثقہ راوی ہیں اور وہ اپنے شیخ یحییٰ بن ابی کثیر رحمہ اللہ سے

روایت کرنے میں ابان العطار کی بنسبت زیادہ معتبر ہیں۔ (۲)

ابن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة صالح وهو أحب إلي في قتادة من حماد بن سلمة“.

یعنی: ہمام ایک پرہیزگار ثقہ راوی ہیں اور حضرت قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں حماد بن سلمہ کی بنسبت مجھے

زیادہ پسند ہیں۔ (۳)

نیز ایک اور موقع پر فرماتے ہیں: ”همام في قتادة أحب إلي من أبي عوانة“۔ یعنی: ہمام حضرت

قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں مجھے ابو عوانہ کی بنسبت بھی زیادہ پسند ہیں۔ (۴)

عبد اللہ بن المبارک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”همام ثبت في قتادة“۔ (۵)

عمر بن علی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”الأثبات من أصحاب قتادة: ابن أبي عروبة، وهشام

وشعبة، وهمام“۔ (۶)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”كتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۷)

(۱) تہذیب الکمال: ۳۰/۴، تہذیب التہذیب: ۶۸/۱۱، سیر أعلام النبلاء: ۲۹۸/۷

(۲) حوالہ بالا

(۳) حوالہ بالا

(۴) حوالہ بالا

(۵) تہذیب الکمال: ۳۰/۸، سیر أعلام النبلاء: ۳۰۰/۷، تہذیب التہذیب: ۶۹/۱۱

(۶) تہذیب الکمال: ۳۰/۸، سیر أعلام النبلاء: ۳۰۰/۷، تہذیب التہذیب: ۶۹/۱۱

(۷) کتاب الثقات لابن حبان: ۵۸۶/۷

امام ابو زرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لابأس به“۔ (۱)

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”بصري ثقة“۔ (۲)

امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة حافظ“۔ (۳)

البتہ یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ، ہمام بن یحییٰ رحمہ اللہ کی روایات کو قبول نہیں کرتے تھے اور نہ ہی ان کے نزدیک ان کی روایات کی کوئی اہمیت تھی، چنانچہ یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ سے ہمام بن یحییٰ رحمہ اللہ کے بارے میں منقول ہے:

۱- محمد بن عبد اللہ بن عمار، یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں: ”ألا تعجب من عبد الرحمن

يقول: من فاته شعبة سمع من همام“۔ اس کے بعد محمد بن عبد اللہ فرماتے ہیں: ”كان يحيى لا يعأ بهمام“۔

۲- ایک موقع پر ابراہیم بن عرعرہ نے یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ سے کہا: ”حدثنا عفان، حدثنا همام“۔

ابراہیم بن عرعرہ اتنا ہی کہہ پائے تھے کہ یحییٰ بن سعید نے انہیں ڈانٹتے ہوئے کہا: ”اسكت ويحك“۔ (۴)

لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی منقول ہے کہ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ ابن ابی عدی نے ”ابن أبي

عروة عن قتادة“ کے طریق سے کوئی حدیث بیان کی، تو یحییٰ بن سعید نے اس روایت کو قبول نہیں کیا، اسی مجلس

میں عفان بھی موجود تھے، انہوں نے کہا: ”حدثنا همام عن قتادة“ اور پھر اسی روایت کو بیان کیا، مگر اس بار

یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ خاموش رہے اور سند پر کچھ نکیر نہ فرمائی۔ راوی کہتا ہے کہ ہمیں اس پر بہت تعجب ہوا کہ ”ابن

أبي عروة عن قتادة“ کے طریق پر تو نکیر فرمائی اور ”همام عن قتادة“ کے طریق پر خاموش رہے۔ (۵)

اس پر علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ یحییٰ بن سعید، ہمام بن یحییٰ کی

روایات سے اتفاق نہیں کرتے تھے، مگر آخر کار ان کی رائے ہمام رحمہ اللہ کے بارے میں بدل گئی تھی، اور یا پھر

(۱) تہذیب الکمال: ۳۰۹/۳۰، تہذیب التہذیب: ۶۹/۱۱، سیر أعلام النبلاء: ۳۰۰/۷، الجرح

والتعديل: ۱۳۴/۹

(۲) معرفة الثقات للعجلي: ۳۳۵/۲

(۳) تہذیب التہذیب: ۷۰/۱۱

(۴) تہذیب الکمال: ۳۰۸/۳۰، تہذیب التہذیب: ۶۹/۱۱

(۵) تہذیب الکمال: ۳۰۷/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۲۹۹/۷

خاموشی اختیار کرنے کا سبب یہ تھا کہ وہ ہمام اور ابن ابی عروبہ دونوں کے اتفاق کو دیکھ کر مطمئن ہو گئے تھے۔ (۱)
ایسے ہی عفان رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ یحییٰ بن سعید، ہمام بن یحییٰ کی اکثر روایات پر اعتراض کیا کرتے تھے، مگر پھر جب حضرت معاذ بن ہشام کی آمد ہوئی اور ہم نے ان کی کتاب کو دیکھا، تو انہیں ان روایات میں سے اکثر میں ہمام کے موافق پایا، جن پر یحییٰ بن سعید نکیر کیا کرتے تھے، پس پھر جب سے یحییٰ بن سعید کو یہ معاملہ معلوم ہوا، تو انہوں نے ہمام بن یحییٰ پر کلام کرنا چھوڑ دیا تھا۔ (۲)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن سعید کا ہمام بن یحییٰ کی روایات کو قبول نہ کرنے کا سبب یہ تھا کہ جوانی کے دور میں یحییٰ بن سعید نے کسی مسئلہ میں گواہی دی تھی، مگر ہمام بن یحییٰ رحمہ اللہ نے جو کہ اس وقت عہدہ قضاء پر فائز تھے، یحییٰ بن سعید کی گواہی کے حوالے سے تعدیل نہیں کی تھی، پس اس بات کو لے کر یحییٰ نے ہمام پر کلام کرنا شروع کیا اور ہمام رحمہ اللہ کی روایات کو بھی قبول نہیں کیا کرتے تھے (۳)، یہی وجہ ہے کہ عبد الرحمن بن مہدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ظلم یحییٰ بن سعید، ہمام بن یحییٰ، لم یکن له به علم ولا مجالسة، فقال فيه“۔ (۴)

مگر اس سب کے باوجود بعض ائمہ سے ان کے حافظے کے متعلق کلام موجود ہے، چنانچہ ابو حاتم رحمہ اللہ سے جب ہمام اور ابان العطار کے بارے میں پوچھا گیا کہ ان میں سے کون مقدم ہیں؟ تو انہوں نے جواب میں فرمایا: ”ہمام أحب إلي ما حدث من كتابه وإذا حدث من حفظه، فهما متقاربان في الحفظ والغلط“۔
اسی طرح یزید بن زریع رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ہمام حفظه رديء و كتابه صالح“۔ (۵)
ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”كان ثقة، وبما غلط في الحديث“۔ (۶)

(۱) سیر أعلام النبلاء: ۲۹۹/۷

(۲) تہذیب الکمال: ۳۰۸/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۲۹۸/۷، تہذیب التہذیب: ۶۸/۱۱، الجرح والتعديل: ۱۳۳/۹

(۳) تہذیب الکمال: ۳۰۸/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۰۰/۷

(۴) سیر أعلام النبلاء: ۲۹۹/۷، تہذیب التہذیب: ۷۰/۱۱

(۵) تہذیب الکمال: ۳۰۹/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۰۰/۷، تہذیب التہذیب: ۶۹/۱۱

(۶) تہذیب الکمال: ۳۰۹/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۰۰/۷، تہذیب التہذیب: ۶۹/۱۱

ساجی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صدوق سیئ الحفظ، ما حدث من کتابہ فهو صالح وما حدث

من حفظہ فلیس بشیء“۔ (۱)

اس کی وجہ یہ تھی کہ ہمام بن یحییٰ رحمہ اللہ دیکھ کر روایات نقل نہیں کرتے تھے اور نہ ہی بعد میں اپنی کتب کی طرف رجوع کرتے تھے، مگر جب ایک زمانے کے بعد انہوں نے اپنی کتب کی طرف رجوع کیا، تو فرمانے لگے: ”کنا نخطی کثیراً فاستغفر اللہ تعالیٰ“۔ چنانچہ عفان رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان ہمام لا یکاد یرجع إلی کتابہ ولا ینظر فیہ وکان یخالف فلا یرجع إلی کتابہ ثم رجع فنظر فی کتبہ، فقال: یا عفان! کنا نخطی کثیراً فاستغفر اللہ تعالیٰ“۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہمام بن یحییٰ کی وہ روایات جو ان سے آخر میں روایت کی گئیں، وہ ان کی قدیم روایات کے مقابلے میں زیادہ صحیح ہیں (۳)، جیسا کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے اس پر نص بھی موجود ہے، وہ فرماتے ہیں: ”ومن سمع من ہمام بآخرہ، فهو أجود؛ لأن ہماماً أصابہ فی آخر عمرہ زمانۃ، فکان یقرب عہدہ بالکتاب، فکان قلّ ما یخطی“۔ (۴)

الحاصل ہمام بن یحییٰ رحمہ اللہ ایک ثقہ راوی ہیں اور ان کی ثقاہت میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں، یہی وجہ ہے کہ ارباب صحاح ستہ نے ان کی روایات کی تخریج کی ہے۔ (۵)

ان کی تاریخ وفات میں تین مختلف اقوال ہیں:

۱- امام بخاری رحمہ اللہ نے محمد بن محبوب سے ان کی وفات ۱۶۳ ہجری میں نقل کی ہے۔

۲- ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ماہ رمضان میں ۱۶۳ ہجری میں، یا ۱۶۴ ہجری میں ہوا ہے۔

۳- ابن النعمان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میری آمد بصرہ میں ۱۶۴، یا ۱۶۵ ہجری میں ہوئی تھی اور میری

(۱) تہذیب التہذیب: ۷۰/۱۱

(۲) تہذیب التہذیب: ۷۰/۱۱

(۳) تہذیب التہذیب: ۷۰/۱۱

(۴) الإكمال فی تہذیب الکمال: ۱۶۸/۱۲

(۵) سیر أعلام النبلاء: ۳۰۱/۷

آمد سے ایک یا دو ہفتے قبل ہمام بن یحییٰ رحمہ اللہ کا انتقال ہوا تھا۔ (۱)

قتادة

یہ قتادہ بن دعامہ بن قتادہ بن عزیز سدوسی بصری رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابوالخطاب“ تھی اور یہ مادر زاد نابینا تھے۔

ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الایمان، باب من الایمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

معاذہ

یہ معاذہ بنت عبد اللہ العدویہ البصریہ رحمہا اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ام الصہباء“ ہے اور یہ صلہ بن اشیم کی بیوی تھیں۔ (۳)

انہوں نے حضرت عائشہ، حضرت علی، ہشام بن عامر، ام عمرو بنت عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم وعنہن سے روایت حدیث کی اور ان سے ابو قلابہ، حضرت قتادہ، یزید الرثک، ایوب، عاصم الاحول، سلیمان بن عبد اللہ بصری، اسحاق بن سعید، اور ام الحسن (ابو بکر عدوی کی دادی) رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۴)

ابن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة صالح“۔ (۵)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۶)

حضرت معاذہ بنت عبد اللہ نہایت عبادت گزار خاتون تھیں، راتوں کو اللہ تعالیٰ کی عبادت میں بسر کرتی

(۱) تہذیب الکمال: ۳۱۰/۳۰، سیر أعلام النبلاء: ۳۰۱/۷، تہذیب التہذیب: ۷۰/۱۱، کتاب الثقات

لابن حبان: ۵۸۶/۷

(۲) کشف الباری: ۳/۲

(۳) تہذیب الکمال: ۳۰۸/۳۵، تہذیب التہذیب: ۴۰۱/۱۲، دار الفکر۔ عمدۃ القاری: ۴۴۵/۳

(۴) تہذیب الکمال: ۳۰۸/۳۵۔ تہذیب التہذیب: ۴۰۱/۱۲، دار الفکر

(۵) حوالہ بالا

(۶) کتاب الثقات لابن حبان: ۴۶۶/۵

تھیں، ان کے بارے میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ یہ اپنے شوہر ”ابوالصہباء صلہ بن اشیم“ کے انتقال کے بعد کبھی نہیں سوئیں۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ان کی ایک کرامت کا واقعہ نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بصرہ کے ایک شیخ ابو بشر کا کہنا ہے کہ میں حضرت معاذہ رحمہا اللہ کے پاس آیا، تو انہوں نے مجھ سے اپنے پیٹ کی شکایت کی اور بتایا کہ دواء کے لیے ”نبیذ الحمر“ تجویز کی گئی ہے، شیخ فرماتے ہیں کہ میں اس نبیذ کا ایک پیالا لے آیا اور انہیں پیش کیا، تو انہوں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اے اللہ! اگر تو جانتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے مجھ سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”نبیذ الحمر“ سے منع فرمایا ہے، تو پس پھر مجھے اس سے دور رکھ۔ شیخ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذہ کا دعا کرنا تھا کہ وہ پیالہ ان سے دور ہو گیا اور جو کچھ اس میں تھا، وہ سب کا سب گر گیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کی شکایت بھی دور فرمادی۔ (۲)

حضرت معاذہ کہا کرتی تھیں: ”صحبت الدنيا سبعين سنة فما رأيت فيها قرة عين قط“۔ (۳)

حضرت معاذہ رحمہا اللہ کا انتقال ۸۳ ہجری میں ہوا۔ (۴)

شرح حدیث

(أن امرأة)

ہمام بن یحییٰ رحمہ اللہ نے سائلہ کی تصریح نہیں کی، بلکہ اسے مبہم رکھا، مگر شعبہ رحمہ اللہ نے اپنی روایت میں ”عن قتادة“ کے طریق سے اس بات کی صراحت کی ہے کہ سائلہ یہی حضرت معاذہ بنت عبد اللہ عدویہ رحمہا اللہ ہیں اور اس روایت کی تخریج اسماعیلی رحمہ اللہ نے بھی کی ہے، اسی طرح امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی ”عاصم عن معاذة“ کے طریق سے اور ”یزید عن معاذة“ کے طریق سے حضرت معاذہ بنت عبد اللہ کے سائلہ ہونے کی تصریح کی ہے۔ (۵)

(۱) تہذیب الکمال: ۳۰۶/۳۵، تہذیب التہذیب: ۴۰۱/۱۲، دار الفکر

(۲) تہذیب التہذیب: ۴۰۱/۱۲، دار الفکر

(۳) کتاب الثقات لابن حبان: ۴۶۶/۵

(۴) عمدة القاري: ۴۴۵/۳، شرح الکرماني: ۱۹۳/۳

(۵) فتح الباري: ۴۲۲، ۴۲۱/۱، عمدة القاري: ۴۴۵/۳، إرشاد الساري: ۳۵۹/۱، التوشیح للإمام =

امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

.....عاصم عن معاذا قالت: سألت عائشة رضي الله عنها

فقلت: ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: أحرورية

أنت؟ قلت: لست بحرورية، ولكني أسأل. قالت: كان يصينا ذلك، فنؤمر

بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة. (۱)

(أتجزی)

تجزی: تاء کے فتح، زاء کے کسرہ اور آخر میں یاء بغیر ہمزہ کے ساتھ، اور بعض حضرات نے آخر میں

ہمزہ بھی روایت کیا ہے، اور دونوں صورتوں میں ”تقضي“ کے معنی میں ہے اور اس طرح ”إحدانا“ تجزی

کے لیے فاعل ہوگا اور ”صلاتها“ مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا، اور مطلب یہ ہے کہ کیا ہم پاک ہونے

کے بعد اپنی نمازوں کی قضاء کریں گی؟ اسی طرح اس لفظ کو ”تجزی“ تاء کے ضمہ اور آخر میں ہمزہ کے ضمہ کے

ساتھ بھی روایت کیا گیا ہے اور ایسی صورت میں یہ ”تکفی“ کے معنی میں ہوگا (۲)، مگر علامہ برماوی رحمہ اللہ اس

پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان ایام میں عورتیں نماز پڑھتی ہی نہیں ہیں، پھر بھلا ان کے کافی ہونے کا سوال

کیونکر کریں گی؟ (۳) مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اور دیگر حضرات نے ”تکفی“ کی صورت میں اس جملہ کے معنی

یوں بیان کئے ہیں:

”أتکفي المرأة الصلاة الحاضرة وهي طاهرة ولا تحتاج إلى قضاء

الفائتة في زمن الحيض؟“

(یعنی: کیا اب حالت طہر کی نمازیں کافی ہوں گی اور حالت حیض میں فوت شدہ

نمازوں کی قضاء کی احتیاج نہیں ہوگی؟)

= السيوطي: ۱/ ۴۱۷

(۱) کتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، رقم الحديث: ۷۶۳

(۲) فتح الباري: ۱/ ۴۲۲، عمدة القاري: ۳/ ۴۴۵، شرح الکرمانی: ۳/ ۱۹۳، منحة الباري: ۱/ ۶۵۰

(۳) منحة الباري: ۱/ ۶۵۰

اس معنی کے اعتبار سے ”تجزی“ بمعنی ”تکفی“ پڑھنا درست ہوگا اور اس صورت میں ”صلاتها“ فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا، لیکن مشہور یہی ہے کہ اس لفظ کو ”تجزی“ تاء کے فتح اور زاء کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے۔ (۱)

(أحرورية أنت؟)

”الحروري“ حروراء (حاء کے فتح اور راء کے ضمہ کے ساتھ اور واؤ ساکنہ کے بعد پھر راء ہے) کی طرف منسوب ہے، یہ لفظ الف ممدودہ کے ساتھ اور الف ممدودہ کے بغیر دونوں طرح پڑھا گیا ہے، مگر زیادہ مشہور الف ممدودہ کے ساتھ ہے۔ (۲)

امام مہر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حروراء کی طرف نسبت کرتے ہوئے ”حرورائی“ پڑھنا چاہیے، اور یہی ہر اس لفظ کے لیے قاعدہ ہے، جس کے آخر میں الف ممدودہ ہو، لیکن اس کے باوجود جو ”حروری“ کہا گیا ہے، تو وہ زوائد کو حذف کر کے کہا گیا ہے۔ (۳)

”حروراء“ کوفہ سے دو میل کے فاصلہ پر واقع ایک بستی کا نام ہے، اسی بستی سے سب سے پہلے خوارج کا فتنہ پھوٹا تھا، ہروی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خوارج نے یہیں آکر رہنا شروع کر دیا تھا اور وہ کافی تعداد میں ہو گئے تھے، اس لیے ان خارجیوں کو اس جگہ کی نسبت سے ”حروری“ کہا جانے لگا، تو چونکہ ”حرورية“ سے مراد خوارج ہیں، اس لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کلام کا معنی یہ ہوگا: ”أخارجية أنت؟“ یعنی: کیا تم خارجیہ ہو؟ کیونکہ خوارج حائضہ پر اس کی ان نمازوں کی قضاء کو بھی واجب قرار دیتے ہیں، جو اس سے ایام حیض میں فوت ہوتی ہیں اور خوارج کا یہ مسئلہ اجماع امت کے خلاف ہے۔ (۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خوارج جیسا عقیدہ رکھنے والا ہر شخص ”حرروی“ کہلاتا ہے، کیونکہ

(۱) فتح الباری: ۱/۴۲۲، عمدة القاری: ۳/۴۴۵

(۲) فتح الباری: ۱/۴۲۱، التوضیح: ۵/۱۰۹، شرح الکرمانی: ۳/۱۹۳، منحة الباری: ۱/۶۵۰، عمدة

القاری: ۳/۴۴۶

(۳) فتح الباری: ۱/۴۲۱

(۴) التوضیح: ۵/۱۰۹، شرح الکرمانی: ۳/۱۹۳، فتح الباری: ۱/۴۲۱، عمدة القاری: ۳/۴۴۶، منحة

الباری: ۱/۶۵۰، إرشاد الساری: ۱/۳۵۹

خارج کا فتنہ جنہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کا علم بلند کیا، سب سے پہلے اسی شہر ”حروراء“ سے اٹھا تھا اور اسی نسبت سے ان لوگوں کو ”حروری“ بھی کہا جاتا ہے۔ (۱)

خارج کے بہت سے بڑے بڑے فرقے ہیں اور یہ سب اس عقیدے پر متفق ہیں کہ صرف اور صرف قرآنی احکام کو لینا ہے اور احادیث وغیرہ کو مطلقاً نہیں لینا اور یہ لوگ حائضہ پر نمازوں کی قضاء کو بھی اسی لئے واجب قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس بارے میں قرآن کریم خاموش ہے اور عدم قضاء کا حکم احادیث سے مستنبط ہے اور احادیث کو یہ لوگ سرے سے نہیں مانتے (۲)، اور اسی لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بطور استفہام انکاری سائلہ (حضرت معاذہ) سے کہا: ”کیا تم خارجیہ ہو؟“ کیونکہ یہی وہ لوگ ہیں، جو اہل حق سے ہٹے ہوئے ہیں اور سنت کی مکمل مخالفت کرتے ہیں۔ چونکہ حضرت معاذہ بنت عبد اللہ کے سوال کرنے کے انداز میں کچھ انکار اور اس حکم پر تعجب کی بو تھی، اس لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سختی سے جواب دیا، مگر جب حضرت معاذہ بنت عبد اللہ نے تصریح کی کہ نہیں، نہیں! میں اس فرقے سے ہرگز نہیں اور نہ ہی میں نے کسی عناد کی وجہ سے ایسا سوال کیا ہے، بلکہ میں نے تو صرف اور صرف طلب علم کی غرض سے یہ مسئلہ دریافت کیا ہے، جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت کے حوالے سے قریب میں گزرا ہے، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس بات کے بعد سمجھ گئیں کہ ہاں واقعی یہ خاتون دلیل کی طالب ہے، تو پھر آپ نے بھی بطور دلیل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عملی زندگی کو پیش کرنے پر اکتفاء کیا اور کسی بھی قسم کی علت بیان نہیں کی۔ (۳)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا عدم قضائے صلوات پر استدلال

روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عدم قضائے صلوات پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے قضاء کا حکم نہ ہونے سے استدلال کیا ہے اور اسی استدلال پر انہوں نے اکتفاء کیا ہے، علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس استدلال میں دو احتمال ہیں:

۱۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عدم قضائے صلوات کا حکم اس بات سے اخذ کیا

(۱) فتح الباری: ۱/۴۲۱

(۲) التوضیح: ۱۱۰/۵۔ فتح الباری: ۱/۴۲۱۔ عمدۃ القاری: ۳/۴۴۶

(۳) حوالہ بالا

کہ چونکہ ادا ساقط ہے، لہذا قضاء بھی ساقط ہوگی، بشرطیکہ اس کے مقابلے میں کوئی معارض نہ ہو، جیسا کہ روزے کی ادا ساقط ہے، مگر قضاء ساقط نہیں، کیونکہ روزے کے سلسلے میں وجوب قضاء کا حکم احادیث سے ثابت ہے۔

۲- دوسرا احتمال یہ ہے کہ خود ضرورت اس بات کا تقاضا کر رہی ہے کہ اس (نمازوں کی قضاء کے) سلسلے میں حکم موجود ہونا چاہیے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بھی حیض کا عارضہ پیش آیا کرتا تھا، مگر جب اس بارے میں کوئی حکم بیان نہیں فرمایا، تو یہ اس بات پر دال ہے کہ نمازوں کی قضاء واجب نہیں ہوگی، اور پھر اس بات کو مزید تقویت اس بات سے بھی ملتی ہے کہ اس سے متصل ہی روزوں کی قضاء کا حکم دیا گیا ہے، جیسا کہ ”عاصم عن معاذة“ کے طریق سے امام مسلم رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے (۱)، اور یہ دوسرا احتمال زیادہ بہتر ہے۔ (۲)

”حروریہ“ کا تعارف

علامہ عینی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ حروریہ کے چھ بڑے بڑے فرقے اور گروہ ہیں: ۱- ازارقہ، ۲- صفریہ، ۳- نجدات، ۴- عجارودہ، ۵- اباضیہ، ۶- ثعالبہ۔ اور باقی سب ان کی شاخیں ہیں۔ ان لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کی تھی، ان سب کا متفقہ عقیدہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے براءت کا اعلان کیا جائے اور یہ عقیدہ ان لوگوں کے ہاں ہر نیکی پر مقدم ہے اور اس عقیدے کے بغیر یہ لوگ آپس میں شادی بیاہ تک نہیں کرتے کراتے، ان لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف علم بغاوت اس وقت بلند کیا تھا، جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کو اپنی جانب سے حکم مقرر کیا تھا، کیونکہ یہ لوگ اس فیصلہ پر راضی نہیں تھے اور یہ لوگ کہنے لگے: ”شککت فی أمر اللہ وحکمت عدوک“۔ اور یوں یہ جھگڑا طول پکڑتا گیا اور جب ان کی تعداد آٹھ ہزار کو پہنچ گئی، تو ان لوگوں نے بغاوت کر ڈالی، ان کا امیر ”ابن الکوا عبد اللہ“ تھا، یہ دیکھ کر پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو ان کی طرف روانہ کیا کہ ان لوگوں کو سمجھائیں، ابن عباس رضی اللہ عنہما ان لوگوں کی طرف گئے، بات چیت ہوئی اور خوارج میں سے دو ہزار نے تائب ہو کر رجوع کر لیا، باقی جو چھ ہزار رہ گئے تھے،

(۱) صحیح الإمام مسلم، کتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، رقم الحديث: ۷۶۳

(۲) التوضيح: ۱۱۰/۵، فتح الباري: ۱/۲۱۱

تو پھر خود حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کی طرف روانہ ہوئے اور ان سے قتال کیا۔ (۱)

شرح نے لکھا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا کلام استفہام انکاری پر مبنی ہے کہ ارے یہ تو خوارج کا طریقہ ہے اور بہت ہی برا طریقہ ہے، کیا تم بھی یہی طریقہ رکھتی ہو؟ (۲)

”أحرورية؟“ خبر ہے، اور ”أنت“ مبتداء ہے جو کہ مؤخر ہے۔

شراحین نے لکھا ہے کہ یہاں خبر کا مقدم ہونا اور مبتداء کا مؤخر ہونا حصر کے فائدے کے لیے ہے، یعنی: مطلب یہ ہے کہ کیا تم حروریہ ہی ہو؟ کیا تم خارجیہ ہی ہو؟ اور بعض حضرات نے اس لفظ کو منصوب بھی روایت کیا ہے اور ایسی صورت میں ترکیبی اعتبار سے ماقبل میں ناصب مقدر ہوگا اور ”أنت“ تاکید کے لیے ہوگا اور تقدیری عبارت یوں گی: ”كنت أو صرت حرورية أنت؟“۔ (۳)

(مع النبي صلى الله عليه وسلم)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت سے مراد عہد نبوی ہے اور مقصد یہ بتانا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہماری اس حالت حیض سے واقف ہوتے اور اسی طرح حالت حیض اور ایام حیض میں ہمارے نماز نہ پڑھنے کو بھی جانتے تھے، مگر اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بھی ان نمازوں کی قضاء کا حکم نہیں فرمایا، اگر ان نمازوں کی قضاء واجب ہوتی، تو ضرور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کا حکم فرماتے (۱)، اس لیے کہ ترک واجب پر خاموشی اور سکوت جائز نہیں۔ (۲)

(فلا يأمرنا به)

یعنی: آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں نمازوں کی قضاء کا حکم نہیں فرماتے تھے، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۴۶

(۲) شرح الکرمانی: ۳/۱۹۳، فتح الباری: ۱/۴۲۱، عمدة القاري: ۳/۴۴۵، منحة الباري: ۱/۶۵۰

(۳) شرح الکرمانی: ۳/۱۹۳. عمدة القاري: ۳/۴۴۵

(۴) شرح الکرمانی: ۳/۱۹۳، عمدة القاري: ۳/۴۴۶، إرشاد الساري: ۱/۳۵۹

(۵) شرح الکرمانی: ۳/۱۹۳، إرشاد الساري: ۱/۳۵۹

صرف روزوں کی قضاء کرنے کا حکم فرمایا کرتے تھے۔ (۱)

(أو قالت فلا نفع له)

”أو“ شک کے لیے ہے۔ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بظاہر یہ شک راویہ حضرت معاذہ بنت عبد اللہ کی طرف سے واقع ہوا ہے۔ (۲)

اسماعیلی کی روایت کے آخری کلمات اس طرح ہیں: ”فلم نكن نقضي ولم نؤمر به“۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”فلم نكن نقضي“ سے عدم وجوب قضاء صلوات پر استدلال ”فلم نؤمر به“ کے مقابلے میں زیادہ واضح ہے، اس لیے کہ ”لم نؤمر به“ ایک عام دلیل ہے اور دلیل عام سے استدلال کرنے میں مناقشہ ممکن ہے کہ دلیل عام سے استدلال کرنے پر اکتفاء کیا گیا ہے، برخلاف ”فلم نكن نقضي“ کے، کیونکہ یہ جملہ اس امر میں واضح ہے کہ ہم عورتیں ان نمازوں کی قضاء نہیں کیا کرتی تھیں۔ (۳)

علامہ ابن بطل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”تجزی“ تقضي کے معنی میں ہے اور قیامت والے دن کو ”یوم الجزاء“ بھی اسی لئے کہتے ہیں کہ اس دن لوگوں کو ان کے اعمال کا بدلہ دیا جائے گا۔ (۴)

شرح رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس مسئلہ میں اجماع امت کی بنیاد اور اصل ہے کہ حائضہ عورتیں، ایام حیض کی فوت شدہ نمازوں کی قضاء نہیں کریں گی اور اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں، سوائے خوارج کے اور چونکہ خوارج کے گمراہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور وہ مسلمانوں کی جماعت سے خارج ہیں، اس لیے ان کے اختلاف کی بھی کوئی حیثیت نہیں، چنانچہ معمر، امام زہری رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ حائضہ روزوں کی تو قضاء کرے گی، مگر نمازوں کی قضاء نہیں کرے گی، اس پر معمر نے امام زہری رحمہ اللہ سے سوال کیا کہ اس کی دلیل کیا ہے؟ تو امام زہری رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اس کی دلیل اجماع امت ہے، کیونکہ ہر مسئلہ میں سند قوی کا ملنا

(۱) عمدة القاري: ۴/۴۴۶، منحة الباري: ۱/۶۵۰، إرشاد الساري: ۱/۳۵۹

(۲) شرح الكرماني: ۳/۱۹۳، فتح الباري: ۱/۴۲۱، عمدة القاري: ۳/۴۴۶، منحة الباري: ۱/۶۵۰،

إرشاد الساري: ۱/۳۵۹

(۳) فتح الباري: ۱/۴۲۲

(۴) شرح ابن بطلان: ۱/۴۴۸

ممکن نہیں۔ (۱)

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”أجمع المسلمون على أن الحائض والنفساء لا تجب عليهما

الصلاة والصوم وعلى أنه لا يجب عليهما قضاء الصلاة، وعلى أنه عليهما

قضاء الصوم“۔ (۲)

مزید فرماتے ہیں:

”أجمعت الأمة على أنه يحرم عليها الصلاة فرضها ونفلها،

وأجمعوا على أنه يسقط عنها فرض الصلاة، فلا تقضي إذا طهرت“۔

اور پھر ابو جعفر بن جریر، امام ترمذی اور ابن المنذر رحمہم اللہ کے حوالے سے عدم قضائے صلوات اور

قضائے صوم پر اجماع نقل کیا ہے۔ (۳)

اور وجہ فرق علماء کرام رحمہم اللہ نے ان دونوں میں یہ بیان فرمائی ہے کہ نمازیں زیادہ بھی ہوتی ہیں اور ہر

روز مکرر بھی ہوتی ہیں، اس لیے نمازوں کی قضاء کرنے میں مشقت اور حرج ہے، جب کہ روزے سال بھر میں

ایک دفعہ آتے ہیں، اس لیے ان کی قضاء کرنے میں خاص مشقت نہیں۔ (۴)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اسلاف حائضہ عورتوں کو اس بات کا حکم دیا کرتے تھے کہ وہ ہر نماز کے

وقت با وضو ہو کر قبلہ رخ بیٹھ کر اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا کریں اور اس عمل کو یہ حضرات مسلمان عورتوں کا طریقہ اور طرز

عمل بتاتے ہیں اور یہی عقبہ بن عامر اور کحول رحمہما اللہ سے منقول ہے۔ (۵)

عبدالرزاق رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ حائضہ عورتوں کو حکم دیا جاتا تھا کہ وہ ہر نماز

(۱) شرح الکرمانی: ۱۹۳/۳، عمدۃ القاری: ۴۴۶/۳

(۲) المجموع شرح المہذب: ۳۸۳/۲، شرح الکرمانی: ۱۹۳/۳، عمدۃ القاری: ۴۴۶/۳

(۳) المجموع شرح المہذب: ۳۸۳/۲، والجامع للترمذی، کتاب الحيض، باب ما جاء في الحائض أنها لا تقضي

الصلاة، والإجماع لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ص: ۳۹، مكتبة الفرقان، عجمان

(۴) شرح الکرمانی: ۱۹۳/۳، عمدۃ القاری: ۴۴۶/۳، منحة الباری: ۶۵۰/۱

(۵) التوضیح: ۱۱۱/۵، عمدۃ القاری: ۴۴۶/۳

کے وقت با وضو ہو جایا کریں (۱)۔ حضرت عطاء رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ مجھے ایسی کوئی خبر نہیں پہنچی، مگر میرے نزدیک یہ ایک پسندیدہ عمل ہے، لیکن ابو عمر فرماتے ہیں حضرات فقہائے کرام اس عمل کو مکروہ سمجھتے ہیں اور یہی بات سعید بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے بھی مروی ہے اور ابو قلابہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اس سند کی کوئی اصل مجھے باوجود تلاش کے نہیں ملی، البتہ فقہ حنفی کی کتاب ”منیۃ المغنی“ میں مذکور ہے کہ حائضہ کے لیے مستحب یہ ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت وضو کیا کرے اور اپنے گھر کی مسجد میں بیٹھ جایا کرے اور جتنے وقت میں نماز پڑھی جاتی ہے، اتنی مقدار اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء بیان کرے، تاکہ اس طرح کرنے سے اس کی نماز کی عادت باطل اور خراب نہ ہو۔ (۲)

صاحب ”درایہ“ فرماتے ہیں کہ حائضہ کے لیے ایام حیض میں ہر نماز کے بدلے اس کی ایام طہر کی نماز کا ثواب لکھا جاتا ہے۔ (۳)

حائضہ سے متعلق ایک سوال یہ اٹھتا ہے کہ آیا حائضہ کو ترکِ صوم کے ساتھ ہی قضاءِ صوم کا حکم دیا گیا ہے، یا یہ حکم الگ سے دیا گیا؟ تو جواب یہ ہے کہ امر اول کا تعلق صرف ترکِ صوم کے ساتھ ہے اور قضاءِ صوم کا حکم الگ سے دیا گیا ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حائضہ کی طرف بھی روزے کا حکم متوجہ ہوتا ہے، مگر اس معنی میں کہ وہ اسے مؤخر کر کے رکھے گی، جیسا کہ محدث کی طرف نماز کا حکم متوجہ ہوتا ہے، مگر جب تک حدث موجود ہے، اس کی نماز درست نہیں ہوگی (۴)، لیکن یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ ایام حیض میں عورت پر روزہ کیسے واجب ہو سکتا ہے، جب کہ ان ایام میں حائضہ پر روزہ رکھنا حرام ہے اور وہ بھی ایسے سبب کی وجہ سے جس کو زائل کرنا عورت کے اختیار سے باہر ہے، جب کہ محدث کا حدث ایک ایسا سبب ہے، جس کو زائل کرنا محدث کے اختیار میں ہے۔ (۵)

(۱) مصنف عبدالرزاق، کتاب الحيض، باب وضوء الحائض عند وقت كل صلاة: ۳۱۹/۱، رقم الحديث: ۱۲۲۲

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۰۳، دار المعرفة، حاشية ابن عابدين، باب الحيض، مطلب: لو أفتى مفت بشي من

هذه الأقوال..... الخ: ۱/۲۹۰، دار الفكر، عمدة القاري: ۳/۴۴۶

(۳) حوالہ بالا

(۴) شرح الکرمانی: ۳/۱۹۳، التوضیح: ۵/۱۱۱، عمدة القاري: ۳/۴۴۶، منحة الباري: ۱/۶۵۰

(۵) شرح الکرمانی: ۳/۱۹۳، التوضیح: ۵/۱۱۱، عمدة القاري: ۳/۴۴۶

حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت

اس حدیث کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت حدیث کے ٹکڑے ”فلا یا امرنا به“ ای: لا یا امرنا بقضاء الصلاة کے واسطے سے ہے، اور دونوں میں عدم قضاء صلوات کا حکم مذکور ہے۔ (۱)

۲۱ - باب : النَّوْمُ مَعَ الْحَائِضِ وَهِيَ فِي ثِيَابِهَا

ما قبل سے ربط

اس باب کی گزشتہ باب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں ابواب حائضہ سے متعلق ایک ایک حکم پر مشتمل ہیں۔ (۲)

ترجمہ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ اس حدیث کو ”باب من سمی النفاس حیضاً“ کے تحت ذکر کر چکے ہیں، اب یہاں اس کا اعادہ فرمایا ہے اور درج بالا عنوان یعنی: ”باب النوم مع الحائض وهي في ثيابها“ قائم کیا اور مقصد بخاری رحمہ اللہ یہ حکم مستحب کرنا ہے کہ حائضہ کے ساتھ ایک ہی لحاف میں لیٹنا جائز ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ اس نے کپڑے پہنے ہوئے ہوں۔ (۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس ترجمہ الباب سے اُس بات پر رد کرنا ہے، جو امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی تخریج کردہ روایت سے متوہم اور مترشح ہوتی ہے، امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی تخریج کردہ وہ روایت درج ذیل ہے:

”عن عائشة أنها قالت: كنت إذا حضت نزلت عن المثال على

الحصير، فلم نقرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ندن منه، حتى

نظهر“۔ (۴)

(۱) عمدة القاري: ۴۴۶/۳

(۲) عمدة القاري: ۴۴۷/۳

(۳) فتح الباري لابن رجب: ۱۳۶/۲، عمدة القاري: ۴۴۷/۳

(۴) سنن أبي داود، کتاب الحيض، باب في الرجل يصيب منها مادون الجماع، رقم الحديث: ۲۷۱

کیونکہ امام ابو داؤد رحمہ اللہ کی تخریج کردہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ حیض میں ازواج مطہرات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب نہیں جاتی تھیں، جب کہ یہ بات بہت سی روایات صحیحہ کے خلاف ہے، اس لیے اس روایت میں تاویل کرنا ناگزیر ہے، چنانچہ ایک تاویل یہ کی گئی ہے کہ یہ روایت منسوخ ہے۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ اس روایت میں قرب سے مراد جماع ہے اور ظاہر ہے کہ جماع مراد ہونے کی صورت میں احادیث کے درمیان تضاد باقی نہیں رہتا۔ اور تیسری تاویل یہ کی گئی ہے کہ یہ عدم دُلو اور عدم قرب ازواج کی طرف سے ہوتا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے نہیں ہوتا تھا، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ازواج کو قریب کر لیا کرتے تھے، جیسا کہ بہت سی صحیح روایات میں مذکور ہے اور ایسے موقعہ پر ازواج کی طرف سے عدم دُلو اور عدم قرب اس لیے بعید نہیں، کیونکہ ایسی حالت میں عورت کا مزاج چڑچڑا ہو جاتا ہے اور شوہر کے قریب جانے کا دل نہیں کرتا۔ (۱)

ابن رسلان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”سنن ابی داؤد“ کی یہ روایت ابن عباس اور ابو عبید سلیمان رحمہما اللہ کا مستدل ہے، (کیونکہ ان حضرات کے نزدیک حائضہ سے کسی طور پر بھی مباشرت جائز نہیں)، جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ نے حکایت کیا ہے، مگر یہ قول شاذ ہے۔ (۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مباشرت حائضہ تین طریقوں پر ہے، یا اس کی تین صورتیں ہیں، انہی میں سے ایک صورت یہ ہے کہ مباشرت ناف سے اوپر اور گھٹنوں سے نیچے کے حصہ جسم میں ہاتھ یا ذکر وغیرہ کے ذریعہ ہو اور یہ صورت بالاجماع جائز ہے، البتہ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابو عبید سلیمان وغیرہ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے، مگر یہ قول شاذ اور منکر ہے اور احادیث صحیحہ صریحہ ”فی مباشرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم فوق الإزار“ کی وجہ سے مردود ہے۔ (۳)

۳۱۶ : حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ قَالَ : حَدَّثَنَا شَيْبَانُ ، عَنْ يَحْيَى ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ : أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ قَالَتْ : حِضْتُ وَأَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْخَمِيلَةِ ،

(۱) الكنز المتواری: ۲۸۷/۳، تعلیقات علی بذل المجہود: ۲۹۲/۲

(۲) الكنز المتواری: ۲۸۷/۳، تعلیقات علی بذل المجہود: ۲۹۲/۲

(۳) أوجز المسالك: ۵۸۰/۱، الكنز المتواری: ۲۸۷/۳

(۴) قوله: ”أم سلمة“: الحديث، مر تخریجه فی کتاب الحيض، فی باب من سمي النفاس حیضاً تحت رقم الحديث: ۲۹۸

فَأَنسَلَّتْ ، فَخَرَجْتُ مِنْهَا ، فَأَخَذْتُ ثِيَابَ حِيضِي فَلَبِسْتُهَا ، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (أَنفِستِ) .
 قُلْتُ : نَعَمْ ، فَدَعَانِي ، فَأَدْخَلَنِي مَعَهُ فِي الْخَمِيلَةِ .
 قَالَتْ : وَحَدَّثَنِي : أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ : كَانَ يُقْبِلُهَا وَهُوَ صَائِمٌ ، وَكُنْتُ أُغْتَسِلُ ، أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ ، مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ مِنَ الْجَنَابَةِ . [ر : ۲۹۴]

”حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ چادر میں لیٹی ہوئی تھی کہ مجھے حیض آگیا، اس لیے میں آہستہ سے ریا چپکے سے چادر سے نکل گئی اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لئے، تو مجھ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا تمہیں حیض آگیا ہے؟ تو میں نے عرض کیا کہ جی ہاں! پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلایا اور اپنے ساتھ چادر میں لے لیا۔ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا یہ بھی بیان ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم روزے کی حالت میں بوسہ لیا کرتے تھے اور میں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی برتن سے غسل جنابت کیا کرتے تھے۔“

تراجم رجال

سعد بن حفص

یہ سعد بن حفص ^{لطلحی} رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو محمد“ ہے۔ جمال الدین مزی رحمہ اللہ نے ان کا صرف شیبان بن عبد الرحمن رحمہ اللہ سے روایت کرنا لکھا ہے۔ (۱)
 ان کے حالات ”کتاب الوضوء، باب من لم یر الوضوء إلا من المخرجین“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

شیبان

یہ شیبان بن عبد الرحمن تیمی نحوی بصری مؤدب رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابومعاویہ“ ہے۔
 ان کے حالات ”کتاب العلم، باب کتابۃ العلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

(۱) تہذیب الکمال: ۲۶۰/۱۰

(۲) کشف الباری: ۲۶۳/۴

یحییٰ

یہ مشہور امام یحییٰ بن ابی کثیر طائی یمامی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات بھی ”کتاب العلم، باب کتابة العلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

أبوسلمة

یہ حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے، مدینہ منورہ کے فقہائے سبعہ میں سے ایک فقیہ اور مشہور تابعی ہیں۔ (۲) امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ کنیت ہی ان کا نام ہے (۳)، جبکہ بعض حضرات نے ان کا نام ”عبداللہ“ بتایا ہے اور کچھ دوسرے حضرات نے ان کا نام ”اسماعیل“ بتایا ہے (۴)۔ امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والصحيح المشهور هو الأول“۔ (۵)

ان کے حالات ”کتاب الايمان، باب صوم رمضان احتساباً من الايمان“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۶)

زينب بنت أبي سلمة

یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رپیہ، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی بیٹی زینب بنت ابی سلمہ عبداللہ بن عبدالاسد بن ہلال مخزومیہ قرشیہ رضی اللہ عنہا ہیں۔ ان کا نام ”بڑہ“ تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”زینب“ سے بدل دیا۔ (۷)

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب الحياء في العلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۸)

(۱) کشف الباري: ۴/۲۶۷

(۲) تہذیب الاسماء واللغات: ۲/۲۴۰

(۳) تذکرة الحفاظ: ۱/۶۳. تہذیب الکمال: ۳۳/۳۷۵

(۴) تہذیب الکمال: ۳۳/۳۷۱. سیر أعلام النبلاء: ۴/۲۸۷

(۵) تہذیب الاسماء واللغات: ۲/۲۴۰

(۶) کشف الباري: ۲/۳۲۳

(۷) تہذیب الکمال: ۳۵/۱۸۵. معرفة الصحابة لأبي نعيم: ۵/۲۳۹، رقم الترجمة: ۳۸۸۴

(۸) کشف الباري: ۴/۶۱۰

ام سلمہ

یہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب العظة والعلم باللیل“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)
 واضح رہے کہ سند میں دو ”ابوسلمہ“ ہیں، اول الذکر ابوسلمہ تابعی ہیں اور ثانی الذکر ابوسلمہ صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے سابق شوہر اور حضرت زینب بنت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے والد ہیں۔ (۲)

شرح حدیث

اس باب کے تحت امام بخاری رحمہ اللہ جو حدیث لے کر آئے ہیں، وہ تین احکام پر مشتمل ہے، جو کہ درج ذیل ہیں:

۱- حائضہ کے ساتھ سونے اور لیٹنے کا جواز،

۲- روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینے کا جواز،

۳- میاں بیوی کا ایک ہی برتن سے غسل کرنے کا جواز۔ (۳)

ان مذکورہ بالا احکام میں سے پہلے حکم سے متعلق جملہ ابحاث ”باب من سمي النفاس حیضاً“ کے تحت گزر چکی ہیں۔

(خمیلة)

یہاں روایت میں ”خمیلة“ کا لفظ وارد ہوا ہے، جبکہ ”باب من سمي النفاس حیضاً“ میں اسی روایت میں ”خمیصة“ کا لفظ وارد ہوا تھا، اور ”خمیصة“ منقش چادر کو کہتے ہیں اور ”خمیلة“ جھالردار چادر کو کہتے ہیں، تو اب دونوں میں سے صحیح کیا ہے؟ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں کے درمیان کوئی منافات اور تضاد نہیں ہے، کیونکہ ”خمیلة“ بنسبت ”خمیصة“ کے اعم ہے، لہذا عین ممکن ہے کہ وہ چادر دونوں طرح کی

(۱) کشف الباری: ۳۹۳/۴

(۲) شرح الکرمانی: ۱۹۴/۳، عمدۃ القاری: ۴۴۷/۳

(۳) عمدۃ القاری: ۴۴۷/۳

ہو، یعنی: وہ چادر جہاں لردار بھی ہو اور منقش بھی ہو۔ (۱)

(معہ)

”معہ“ ظرف حال واقع ہے، اور ایسی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ پس مجھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چادر میں کر لیا، دریاں حالیکہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں تھی، یا مجھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت حاصل تھی۔ (۲) روایت میں لفظ ”خميلة“ دو دفعہ وارد ہوا ہے اور ثانی سے بھی عین اول ہی مراد ہے، یعنی: ابتداءً جس چادر میں آپ رضی اللہ عنہا تھیں، واپس اسی چادر میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ رضی اللہ عنہا کو کر لیا تھا، کیونکہ معرفہ کو جب معرفہ ہی لوٹایا جائے، تو ثانی معرفہ سے مراد عین اول ہوتا ہے (۳)، اور جو لفظ ”خميلة“ پہلے مذکور ہوا، اس میں موجود الف لام میں دو احتمال ہیں، الف لام عہد ذہنی کا بھی ہو سکتا ہے اور جنس کے لیے بھی ہو سکتا ہے۔ (۴)

(قالت)

شرح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ ”قالت“ کا فاعل حضرت زینب بنت ابوسلمہ رضی اللہ عنہا ہیں، اور ظاہری الفاظ سے اگرچہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعلق ہے، مگر سیاق کلام اس طرف مشیر ہے کہ یہ سند مذکور کے تحت داخل ہے اور معلق روایت نہیں۔ (۵)

(وحدثتني)

اس جملے کا معطوف علیہ مقدر ہے، جو ”قالت“ قول کے لیے مقولہ بن رہا ہے اور تقدیری عبارت یوں

ہے: قالت (زینب): هذا القول وحدثتني (أم سلمة). (۶)

(۱) شرح الکرماني: ۱۹۴/۳

(۲) حوالہ بالا

(۳) شرح الکرماني: ۱۹۴/۳، عمدة القاري: ۴۴۷/۳

(۴) شرح الکرماني: ۱۹۴/۳

(۵) شرح الکرماني: ۱۹۴/۳ - عمدة القاري: ۴۴۷/۳

(۶) شرح الکرماني: ۱۹۴/۳، عمدة القاري: ۴۴۷/۳

(و کنت)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”کنت“ کا عطف ”قالت“ پر کرنا درست نہیں، (کیونکہ ”قالت“ کی ضمیر زینب بنت ابی سلمہ کی طرف راجع ہے اور ”کنت“ میں ایسا کوئی مرجع نہیں، لہذا عطف کرنے کی صورت میں معنی میں خرابی لازم آئے گی) اور نہ ہی اس کا عطف ”حدثتني“ پر درست ہے، (کیونکہ اس صورت میں بھی معنوی خرابی لازم آتی ہے) وہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا عطف ”أن النبی“ پر ہے، جو ”حدثتني“ کے لیے مفعول بہ واقع ہو رہا ہے اور یوں کسی قسم کی خرابی لازم نہیں آتی (۱)، جبکہ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”کنت“ کا عطف ”حدثتني“ پر بتقدیر ”قالت“ ہے، اور جس طرح ”حدثتني“ مقولہ بن رہا ہے ”قالت“ کے لئے، ایسے ہی یہ جملہ بھی ”قالت“ کے لیے مقولہ بنے گا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی: قالت (زینب): وحدثتني (أم سلمة) وقالت (أم سلمة): کنت أغتسل. (۲)

(أغتسل أنا والنبي)

یہاں ”أغتسل“ کے بعد ضمیر منفصل کا اظہار کیا گیا ہے، تاکہ اس پر لفظ ”النبي“ کا عطف درست ہو۔ نیز ”النبي“ کو پر بناء مفعول مع منصوب پڑھنا بھی درست ہے۔ (۳)

(من إناء واحد من الجنابة)

”من“ ابتدائیہ کا تعلق دونوں مقام میں ”أغتسل“ کے ساتھ ہے۔ اس پر یہ اشکال نہ ہو کہ دو کلمات ابتدائیہ کا تعلق ایک فعل کے ساتھ کیسے ممکن ہے؟ اس لیے کہ دو کلمات ابتدائیہ کا تعلق ایک فعل کے ساتھ اس وقت ممتنع ہوتا ہے، جب دونوں ایک جنس سے ہوں، جیسا کہ دو جگہوں سے ابتداء کرنا اور یوں کہنا: ”خرجت من البصرة من الكوفة“۔ یا دو زمانوں سے ابتداء کرنا اور یوں کہنا: ”مارأيت زيدا من شهر من سنة“۔ تو یہ کہنا جائز نہیں، کیونکہ جنس ایک ہے، لیکن اگر جنس ایک نہ ہو، تو دو کلمات ابتدائیہ کا ایک ہی فعل کے ساتھ تعلق ہو سکتا ہے، جیسا کہ ”من إناء واحد من الجنابة“ میں ہے کہ اول کا تعلق عین کے ساتھ ہے اور ثانی کا تعلق

(۱) شرح الکرمانی: ۱۹۴/۳، فتح الباری: ۴۲۱/۱

(۲) عمدة القاری: ۴۴۷/۳

(۳) شرح الکرمانی: ۱۹۴/۳، عمدة القاری: ۴۴۷/۳

معنی (جنابت) کے ساتھ ہے۔ (۱)

علامہ زکریا انصاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں کلمہ ”من“ کا تعلق ”اغتسل“ کے ساتھ ہے، پہلا کلمہ ”من“ ابتدائیہ ہے اور دوسرا کلمہ ”من“ تعلیلیہ ہے (۲)، اور پھر دوسرا احتمال بھی ذکر کیا جس میں ”من“ کو دونوں جگہ ابتدائیہ قرار دیا گیا ہے۔ (۳)

(کان یقبلها وهو صائم)

روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینے کا حکم اور فقہاء کا اختلاف

ابن الہمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینا کیسا ہے؟ چنانچہ بعض نے اس کی رخصت دی ہے اور یہی بات حضرت عمر، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا وغنہم سے مروی ہے (۴)، اور تابعین میں سے حضرت عطاء، امام شعبی، اور امام حسن رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب ہے (۵)، اور یہی امام احمد اور امام اسحاق رحمہما اللہ کا بھی قول ہے۔ قاضی عیاض رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ کی ایک بڑی جماعت نے شوہر کے لیے روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینے کو مباح قرار دیا ہے (۶)، اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا بھی

(۱) شرح الکرمانی: ۱۹۴/۳، عمدة القاری: ۴۴۷/۳، إرشاد الساری: ۳۵۹/۱، منحة الباری: ۶۵۲/۱

(۲) منحة الباری: ۶۵۱/۱، ۶۵۲

(۳) منحة الباری: ۶۵۲/۱

(۴) رواه عن عمر مالك في الموطأ، ص: ۱۴۸، وعبد الرزاق في المصنف: ۱۸۵/۴ (۷۴۲۰)، وابن أبي

شيبه: ۲۴۲/۶، (۹۵۰۰)، ورواه عن أبي هريرة مالك في الموطأ، ص: ۱۴۸، وعبد الرزاق في مصنفه:

۱۸۵/۴، ۱۸۶، (۷۴۲۱، ۷۴۲۲)، وابن أبي شيبه: ۲۳۹/۶ (۹۴۹۰)، ورواه عن ابن عباس، عبد الرزاق:

۱۸۵/۴، ۱۸۴، (۷۴۱۳... ۷۴۱۶)، وابن أبي شيبه: ۲۴۹/۶ (۹۴۹۲، ۹۴۹۳)، ورواه عن عائشة مالك في

الموطأ، ص: ۱۴۸، وعبد الرزاق: ۱۸۳/۴ (۷۴۱۱)، والطحاوي في شرح معاني الآثار: ۹۳/۲، والتوضيح

لابن ملقن: ۱۸۸/۱۳

(۵) رواه ابن أبي شيبه عن عكرمة والشعبي: ۲۴۰/۶ (۹۴۹۴)، والتوضيح: ۱۸۸/۱۳

(۶) إكمال المعلم: ۴۳/۴

یہی مذہب تھا۔ (۱) ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے اسے مباح قرار دینے والوں میں حضرت علی، حضرت عکرمہ، حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمن اور مسروق بن الاعدع رحمہم اللہ کے ناموں کا بھی اضافہ کیا ہے۔ (۲)

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب

علامہ نووی رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر روزہ دار کو اپنی شہوت کے بھڑکنے کا اندیشہ نہیں ہے، تو اس کے لیے بیوی کا بوسہ لینا اگرچہ حرام نہیں ہے، لیکن اولیٰ اور بہتر یہی ہے کہ روزے کی حالت میں بوسہ نہ لے، البتہ بوسہ لینے کی صورت میں یہ بھی نہیں کہا جائے گا کہ یہ مکروہ فعل ہے، کیونکہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی ازواج کا بوسہ لینا روزے کی حالت میں ثابت ہے، اور باوجود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس فعل کے ثبوت کے اس کو خلاف اولیٰ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس بات سے مامون تھے کہ آپ حد سے تجاوز کرتے، جب کہ آپ کے علاوہ کے حق میں حد سے تجاوز کر جانے کا اندیشہ اور خوف ہے، اس لیے اسے خلاف اولیٰ قرار دیا گیا ہے، اور اگر روزہ دار کو اپنی شہوت کے بھڑکنے کا اندیشہ ہے، تو ایسی صورت میں بوسہ لینا عند الشوائع حرام ہے۔ (۳)

ابن قدامہ رحمہ اللہ کا کلام

ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بوسہ لینے والا تین حال سے خالی نہیں:

۱۔ بوسہ لیا اور انزال نہیں ہوا، تو روزہ فاسد نہیں ہوگا اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ”آپ صلی اللہ علیہ وسلم روزے کی حالت میں بوسہ لیا کرتے تھے اور آپ خود پر سب سے زیادہ قابو یافتہ تھے۔“ (۴) اور اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک دن میں نے

(۱) رواہ عنہ مالک فی الموطاء، ص: ۱۴۸، وابن ابی شیبہ: ۲۳۸/۶ (۹۴۸۶)، التوضیح لابن ملقن: ۱۸۸/۱۳

(۲) المصنف لابن ابی شیبہ: ۲۳۸/۶-۲۴۲ (۹۴۸۵، ۹۴۹۴، ۹۵۰۱)

(۳) شرح السنوی علی صحیح مسلم، کتاب الصیام، باب بیان أن القبلة فی الصوم: ۲۱۵/۷، دار إحياء

التراث العربی، الحاوی فی فقہ الإمام الشافعی، کتاب الصوم، باب النية فی الصوم: ۴۳۸/۳، ۴۳۹، دار

الکتب العلمیة

(۴) رواہ الإمام البخاری فی الصوم، باب المباشرة للصائم، رقم الحدیث: ۱۹۲۷، ومسلم فی الصیام، باب =

روزے کی حالت میں بوسہ لے لیا، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ آج مجھ سے بہت بڑا گناہ ہو گیا ہے اور وہ یہ کہ میں نے روزے کی حالت میں بوسہ لے لیا ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((أرأيت لو تميمضت من إناء وأنت صائم)) یعنی: تمہارا اس بارے میں کیا خیال ہے کہ اگر تم کسی برتن سے روزے کی حالت میں کلی کر لو؟ تو میں نے جواب دیا کہ ”لابأس به“ یعنی: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، تو اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((فمه))، یعنی: تو پھر روزہ کی حالت میں بوسہ لینا بھی ایسا ہی ہے۔ (۱)

اس روایت میں بوسہ لینے کو کلی کرنے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح کلی میں پانی کے حلق سے نیچے اترنے کا اندیشہ ہے، ایسے ہی بوسہ لینے میں بھی شہوت کا اندیشہ ہے، لیکن جس طرح کلی کرنے میں اگر پانی حلق سے نہ اترے، تو روزہ فاسد نہیں ہوتا، ایسے ہی بوسہ لینے میں اگر منی کا خروج نہ ہو، تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، وگرنہ روزہ فاسد ہو جائے گا۔

۲- بوسہ لیا اور انزال ہو گیا، تو بغیر کسی اختلاف کے روزہ فاسد ہو جائے گا۔

۳- تیسری صورت یہ ہے کہ بوسہ لینے سے منی کا خروج ہوا، تو اس صورت میں ہمارے (حنابلہ) اور موالک کے نزدیک روزہ فاسد ہو جائے گا، جب کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور یہی حسن، امام شعی، اور امام اوزاعی رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ (۲)

ان تین صورتوں کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ پس اگر روزہ دار شہوت والا ہے اور اس کا غالب گمان یہ ہے کہ بوسہ لیا، تو انزال ہو جائے گا، تو اس کے لیے بوسہ لینا حلال نہیں، بلکہ حرام ہے، کیونکہ ایسا بوسہ روزے کے لیے مفسد ہوگا، اور اگر وہ شہوت والا تو ہے، مگر غالب گمان نہیں ہے کہ منی نکلے گی، تو بوسہ لینا مکروہ ہے، کیونکہ خطرہ ہے کہ روزہ فاسد ہو جائے، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے اعراض کیا، میں نے پوچھا کہ ایسا کیا ہوا؟ تو

= بیان أن القبلة في الصوم، رقم الحديث: ۲۵۷۳..... ۲۵۷۹

(۱) سنن أبي داود، کتاب الصیام، باب القبلة للصائم، رقم الحديث: ۲۳۸۵

(۲) المغني لابن قدامة: ۴/ ۳۶۰، ۳۶۱

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((إِنَّكَ تَقْبَلُ وَأَنْتَ صَائِمٌ)) (۱)

البتہ بوسہ لینے کو حرام بھی قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ روایت میں آتا ہے کہ ایک صحابی نے بیوی کا بوسہ لیا، اور پھر اپنی بیوی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا کہ اس مسئلہ کا حکم پوچھ کر آئے، وہ خاتون آئیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) بھی اپنی ازواج سے روزے کی حالت میں کبھی بوسہ لے لیا کرتے ہیں، پھر جب انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی اپنے شوہر کو خبر دی، تو انہوں نے نہ مانا اور کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرح نہیں ہیں، اُن کے لیے تو ان کے اگلے پچھلے تمام گناہ معاف کر دیئے گئے ہیں، چنانچہ انہوں نے اپنی بیوی کو واپس بھیجا، بیوی نے آکر حضور علیہ الصلاۃ والسلام کو شوہر کے کلام کی خبر دی، تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: ((إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ، أَعْلَمُكُمْ بِمَا أَتَقَى)) (۲)

امام نووی اور علامہ ابن قدامہ رحمہما اللہ کے کلام کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ امام شافعی، امام ابو حنیفہ اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کے نزدیک اگر روزہ دار کو اپنی شہوت کے نہ بھڑکنے کا اطمینان ہے، تو اس کے لیے بوسہ لینا جائز ہے، اگرچہ خلاف اولیٰ ہے، اور اگر شہوت کے بھڑکنے کا اندیشہ ہے اور شہوت کے غالب آنے کا خوف ہے، تو ایسی صورت میں بوسہ لینا حرام ہے، البتہ اگر بوسہ لیا اور مذی خارج ہوئی، تو پھر امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا مذہب الگ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مذہب الگ ہے، احناف اور شوافع کے نزدیک روزہ فاسد نہیں گا اور امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک روزہ فاسد ہو جائے گا، لہذا شیخ فانی کے لیے اور ایسے شخص کے لیے جس کی شہوت بوسہ لینے سے حرکت میں نہ آتی ہو، روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینا جائز غیر مکروہ ہے اور جو ان کے لیے مکروہ ہے، کیونکہ جو ان کی شہوت کے بھڑکنے کا قوی اندیشہ ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بوڑھے کے لیے اس کی اجازت دی اور جو ان کو منع فرمایا اور علت یہ بیان

(۱) أخرجه البيهقي في كتاب الصيام، باب كراهية القبلة لمن حرّكت شهوته، وابن أبي شيبة، كتاب

الصيام، باب من كره القبلة للصائم ولم يرخص فيها، رقم الحديث: ۹۵۰۲

(۲) ورواه الإمام مسلم بمعناه في الصيام، باب بيان أن القبلة في الصوم، رقم الحديث: ۲۵۸۸، وأخرجه

الإمام مالك (برواية محمد بن الحسن) في الصيام، باب القبلة للصائم، رقم الحديث: ۳۵۱، دار القلم،

فرمائی کہ بوڑھا اپنے نفس پر زیادہ قابو یافتہ ہے (۱)۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص، حضرت ابویوب انصاری اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔ (۲)

امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب

امام مالک رحمہ اللہ نے روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینے کو علی الاطلاق مکروہ کہا ہے۔ (۳)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ عینی رحمہ اللہ نے اس مسئلے میں علماء اور فقہاء کے اختلاف کو چار مذاہب پر تقسیم فرمایا ہے:

پہلا مذہب یہ ہے کہ روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینا مطلقاً جائز ہے، اور یہی حضرت عمر، سعد بن ابی وقاص، حضرت ابو ہریرہ، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا و عنہم کا مذہب ہے، اور تابعین میں سے حضرت عطاء، امام شعبی، اور حسن بصری رحمہم اللہ نے یہ قول اختیار کیا ہے، اور یہی امام احمد، امام اسحاق، امام داؤد اور علامہ ابن عبد البر رحمہم اللہ کا بھی مسلک ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لینا مطلقاً مکروہ ہے، اور یہی حضرت عبداللہ بن مسعود اور ابن عمر رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ بیوی کا بوسہ لینے میں بوڑھے اور جوان میں فرق ہے، بوڑھے کے لیے بوسہ لینا جائز اور جوان کے لیے ناجائز ہے۔ جس کی شہوت کے بھڑکنے کا اندیشہ ہو، اس کے لیے ناجائز ہے اور جس کی شہوت کے بھڑکنے کا اندیشہ نہ ہو، تو اس کے لیے جائز ہے اور یہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے، اسی طرح امام اعظم ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا اور سفیان ثوری اور امام شافعی رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

چوتھا مذہب یہ ہے کہ فرض اور نفلی روزوں کے اعتبار سے فرق ہے، فرض روزوں میں مطلقاً مکروہ ہے اور نفلی روزوں میں جائز ہے، اور یہ امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔ (۴)

(۱) سنن أبی داود، کتاب الصیام، باب کراہتہ للشباب، رقم الحدیث: ۲۳۸۷

(۲) المدونة الكبرى، کتاب الصیام، باب فی القبلة والمباشرة..... الخ: ۱/۲۶۸، دار الکتب العلمیة

(۳) المغنی لابن قدامة: ۴/۳۶۱، التوضیح: ۱۳/۱۸۹، شرح النووي: ۷/۲۱۵، دار إحياء التراث العربی

(۴) البناہ شرح الهدایة، کتاب الصوم، باب ما لا یفطر الصائم، حکم التقبیل والمباشرة للصائم: ۴/۴۰۴، ۴۵

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ روزے کی حالت میں اگر بوسہ لیا، تو اس دن کے روزے کی قضاء کرے گا، گویا ان کے نزدیک روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ امام ثوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ہذا لایؤخذ بہ“۔ یعنی: ”حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کو اختیار نہیں کیا جاتا۔“ (۱) امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جہاں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روزے کی قضاء کرنے کا حکم منقول ہے، وہیں ان سے اس کے خلاف بھی منقول ہے، چنانچہ حضرت جابر، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ روزے کی حالت میں اپنی بیوی کے ساتھ مباشرت (بوس و کنار) کیا کرتے تھے۔ نیز سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے بھی نقض صوم منقول ہے، لیکن ظاہر ہے کہ سعید بن المسیب رحمہ اللہ کے قول کے مقابلے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت کہ ”آپ صلی اللہ علیہ وسلم روزے کی حالت میں بوسہ لیا کرتے تھے“ اولیٰ اور افضل ہے۔ (۲)

(و کنت أغتسل أنا والنبي صلی اللہ علیہ وسلم من إناء واحد من الجنابة)
حدیث کے یہ الفاظ ”کتاب الغسل“ کے تحت گزر چکے ہیں اور اس سے متعلق تمام مباحث بھی وہیں ”باب غسل الرجل مع امرأته“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت حدیث میں ذکر کردہ پہلے حکم میں ہے کہ دونوں میں حائضہ کے ساتھ سونے اور لیٹنے کے جواز کو بیان کیا گیا ہے۔ (۳)

۲۲ - باب : مَنْ أَخَذَ ثِيَابَ الْحَيْضِ سِوَى ثِيَابِ الطُّهْرِ .

ما قبل سے ربط

دونوں ابواب میں مناسبت اسی سے واضح ہے کہ دونوں میں ایک ہی حدیث مذکور ہے۔ (۴)

(۱) المصنف لعبد الرزاق، کتاب الصیام، باب القبلة للصائم: ۱۸۶/۴، رقم الحدیث: ۷۴۲۶، التوضیح:

۱۸۶/۴، ۱۸۹/۱۳

(۲) شرح معانی الآثار، کتاب الصیام، باب القبلة للصائم: ۸۸/۲، ۹۰....، عالم الکتب، التوضیح: ۱۸۹/۱۳

(۳) عمدة القاري: ۴۴۷/۳

(۴) عمدة القاري: ۴۴۷/۳

ترجمہ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس ترجمہ الباب سے عورت کے لیے ایام حیض کے الگ سے کپڑے رکھنے کے جواز کو بیان کرنا ہے (۱)، لیکن شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورت کے لیے ایام حیض کے الگ کپڑے رکھنے کے جواز پر حدیث باب سے استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ حدیث میں مذکور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے قول ”فأخذت ثياب حیضتی“ سے مراد وہ کپڑے ہوں، جنہیں انسان لباس کے طور پر پہنتا ہے، کیونکہ ”ثياب حیضتی“ میں ایک دوسرا احتمال بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ ”ثياب حیضتی“ سے مراد وہ روئی ہو، جسے حائضہ حیض کی ابتداء پر فرج میں رکھتی ہے۔ (۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس ترجمہ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ایک وہم کو دور کرنا ہے، جو ”باب هل تصلي المرأة في ثوب حاضت فيه“ کے تحت ذکر کردہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ ”ما كان لاحدنا الا ثوب واحد“ سے پیدا ہوتا ہے کہ شاید ایام حیض کے لیے الگ سے کپڑے رکھنا اسراف میں داخل ہے، تو اس وہم کو اس ترجمہ الباب سے زائل کیا کہ ایام حیض کے لیے الگ سے کپڑوں کا بندوبست کرنا اسراف میں داخل نہیں، بلکہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں آپ کی ازواج مطہرات سے یہ عمل ثابت ہے۔ (۳)

لشمسینی کی روایت میں ”أخذ“ کے بجائے ”أعد“ کے الفاظ ہیں۔ (۴)

۳۱۷ : حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ قَالَ : حَدَّثَنَا هِشَامٌ ، عَنْ يَحْيَى ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ زَيْنَبِ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ : بَيْنَا أَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ، مُصْطَبَجَةً فِي خِمِيلَةٍ ، حِضْتُ

(۱) عمدة القاري: ۴/۴۷۷

(۲) شرح تراجم أبواب البخاري: ۲۰، الأبواب والتراجم: ۶۶

(۳) الكنز المتواری: ۳/۲۸۸، تقریر بخاری: ۲/۱۰۲

(۴) فتح الباري: ۱/۴۲۳، عمدة القاري: ۳/۴۴۷، إرشاد الساري: ۱/۵۶۴

(۵) قوله: ”أم سلمة“: الحديث، مر تخريج هذه الرواية في كتاب الحيض، باب من سمي النفاس حيضاً، رقم الحديث: ۲۹۸

فَانْسَلَتْ ، فَاخَذَتْ ثِيَابَ حَيْضَتِي ، فَقَالَ : (اَنْفِسْتِ) . فَقُلْتُ : نَعَمْ ، فَدَعَانِي ، فَاضْطَجَعْتُ مَعَهُ فِي الْخَمِيلَةِ . [ر : ۲۹۴]

”حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ اس دوران کہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ چادر میں لیٹی تھی، مجھے حیض شروع ہو گیا، میں آہستہ سے اٹھی اور حیض کے کپڑے لئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تمہیں حیض شروع ہو گیا ہے؟ تو میں نے عرض کیا کہ جی ہاں! پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلایا اور میں آپ کے ساتھ چادر میں لیٹ گئی۔“

تراجم رجال

معاذ بن فضالة

یہ ابوزید معاذ بن فضالہ بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الوضوء، باب النہی عن الاستنجاء بالیمین“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

ہشام

یہ ابوبکر ہشام بن ابوعبداللہ شمر بصری دستوائی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الايمان، باب زیادة الايمان ونقصانه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

یحییٰ

یہ مشہور امام یحییٰ بن ابی کثیر طائی یمامی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب کتابة العلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

أبوسلمة

یہ حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے اور فقہاء سبعہ میں سے ایک فقیہ اور مشہور

(۱) کشف الباری: ۴۵۶/۲

(۲) کشف الباری: ۲۶۷/۴

تابعی ہیں (۱)۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کی کنیت ہی ان کا نام ہے (۲)، جب کہ دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ ان کا نام ”عبد اللہ“ تھا اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان کا نام ”اسماعیل“ تھا۔ (۳)
ان کے حالات ”کتاب الایمان، باب صوم رمضان احتساباً من الایمان“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

زینب بنت ابی سلمہ

یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رپیہ، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی بیٹی زینب بنت ابی سلمہ عبد اللہ بن عبد الاسد بن ہلال مخزومیہ قرشیہ رضی اللہ عنہا ہیں۔ ان کا نام ”بڑہ“ تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”زینب“ سے بدل دیا۔ (۵)
ان کے حالات ”کتاب العلم، باب الحیاء فی العلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۶)

ام سلمہ

یہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہیں۔
ان کے حالات ”کتاب العلم، باب العظۃ والعلم باللیل“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۷)

شرح حدیث

حدیث عائشہ اور حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہما کے درمیان تعارض

بظاہر حدیث مذکور اور پیچھے مذکور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول ”ما کان لاحدنا الا ثوب

(۱) تہذیب الاسماء واللغات: ۲/۲۴۰

(۲) تذکرۃ الحفاظ: ۱/۶۳، تہذیب الکمال: ۳۳/۳۷۵

(۳) تہذیب الکمال: ۳۳/۳۷۱، سیر أعلام النبلاء: ۴/۲۸۷، قال النووي: والصحيح المشهور هو

الأول، كما في ”تہذیب الاسماء واللغات: ۲/۲۴۰“

(۴) کشف الباری: ۲/۳۲۳

(۵) تہذیب الکمال: ۳۵/۱۸۵، معرفة الصحابة لأبي نعیم: ۵/۲۳۹، رقم الترجمة: ۳۸۸۴

(۶) کشف الباری: ۴/۶۱۰

(۷) کشف الباری: ۴/۳۹۳

واحد“ کے درمیان تعارض ہے، کیونکہ اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ ازواج کے پاس حائضہ طہرہ کا الگ لباس ہوا کرتا تھا اور ایام حیض کے لیے الگ لباس، جب کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس پہننے کے لیے ایک کپڑا اور جوڑا ہوا کرتا تھا۔

تعارض کا جواب

جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول کا تعلق ابتداء اسلام کے زمانے کے ساتھ ہے، جب ایام شدت اور تنگدستی کے تھے اور اس وقت تک فتوحات نہیں ہوئی تھیں اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا اس وقت کی خبر دے رہی ہیں، جب فتوحات ہو چکی تھیں، غنائم حاصل ہو چکے تھے اور تنگدستی بھی دور ہو چکی تھی اور ازواج نے اپنے لئے ایام حیض کے لیے الگ کپڑے تیار کر لئے تھے، لہذا اس طرح دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں رہا۔ (۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کا جواب

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک عدم تعارض کا ایک احتمال یہ بھی ہے کہ دونوں حدیثوں میں دو الگ الگ بیویوں کا بیان ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عادت کثرت صدقات کے حوالے سے معروف و مشہور ہے کہ وہ کثرت سے صدقات دیا کرتی تھیں، یہاں تک کہ گھر میں کچھ نہیں چھوڑتی تھیں، پس حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ”ماکان لاحدنا الا ثوب واحد“ ان کی اپنی ذات کے اعتبار سے ہے اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی بات ان کی اپنی ذات کے اعتبار سے ہے۔ (۲)

اس حدیث سے متعلق باقی تمام مباحث ”باب من سمي النفاس حیضاً“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت بالکل واضح ہے کہ دونوں میں عورت کے لیے ایام حیض کے الگ سے کپڑے رکھنے کا ذکر ہے۔ (۳)

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۴۷، إرشاد الساري: ۱/۵۶۴، الكنز المتواري: ۳/۲۸۸

(۲) الكنز المتواري: ۳/۲۸۸

(۳) عمدة القاري: ۳/۴۴۷

۲۳ - باب : شُهُودُ الْحَائِضِ الْعِيدَيْنِ وَدَعْوَةُ الْمُسْلِمِينَ ، وَيَعْتَزِلْنَ الْمَصَلَّى .

ما قبل سے ربط

دونوں ابواب میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں حائضہ سے متعلق ایک ایک مسئلے کا تذکرہ ہے۔ (۱)
ترجمۃ الباب میں موجود لفظ ”يعتزلن“ کو جمع کے صیغے کے ساتھ ذکر کرنا، (جبکہ ”حائض“ مفرد مذکور ہے) ”حائض“ کے اسم جنس ہونے کے اعتبار سے ہے، یا پھر یہاں محذوف مانیں گے اور تقدیری عبارت یوں ہوگی: ”ويعتزلن الحيض“۔ (۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد

اس ترجمۃ الباب میں امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ حائضہ کے لیے عیدین میں شرکت کرنا، خیر و برکت اور وعظ و نصیحت کی مجالس میں شرکت کرنا سب جائز اور درست ہے، مگر اتنی بات ضرور ہے کہ حائضہ عورتیں عید گاہ سے الگ رہیں، اس لیے نہیں کہ عید گاہ کا حکم مسجد کا ہے، بلکہ اس لیے کہ جب ان حائضہ عورتوں نے نماز پڑھنی نہیں، تو پھر نمازیوں کے ساتھ گھلنے ملنے اور ان کے پاس بیٹھنے کی بھی کیا ضرورت ہے۔ (۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

اسی غرض کو حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے ایک دوسرے پیرائے میں ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض اس ترجمۃ الباب سے اس بات کو بیان کرنا ہے کہ عید گاہ حائضہ عورتوں کے داخلے کے ممنوع ہونے میں مسجد کے حکم میں نہیں ہے کہ جس طرح مساجد میں حائضہ عورتوں کا جانا منع ہے، ایسے ہی عید گاہ میں بھی حائضہ عورتوں کا داخل ہونا منع ہے، اور یہی جمہور حضرات کا مذہب ہے (گویا امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد جمہور کی تائید کرنا ہے)، جبکہ دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ عید گاہ چونکہ مسجد کے حکم میں ہے

(۱) عمدة القاري: ۴۴۷/۳

(۲) فتح الباري: ۴۲۲/۱

(۳) إيضاح البخاري: ۱۲۹/۱۱، وهو المفهوم من كلام العلامة بدر الدين العيني رحمه الله في ”عمدة

القاري: ۴۴۸/۳“ والقسطلاني رحمه الله في ”إرشاد الساري: ۳۶۰/۱“

اور حائضہ عورت کا مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں، اس لیے یہ عورتیں عید گاہ میں بھی داخل نہیں ہو سکتیں۔ (۱)
 لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب عید گاہ جمہور کے نزدیک مسجد کے حکم میں نہیں ہے، تو پھر اندر جانے کی ممانعت کیونکر ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ حائضہ عورتیں نماز نہیں پڑھتیں اور اندر جا کر سوائے قطع صفوف کا سبب بننے کے اور کچھ حاصل نہیں ہوگا، اس لیے انہیں اندر جانے سے منع کیا گیا ہے۔ (۲)
 حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم استحبابی ہے، تا کہ بلا وجہ مردوں کے ساتھ اختلاط نہ ہو۔ (۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی دوسری رائے

نیز شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ نے ایک اور احتمال بھی ذکر کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے اور وہ وہم یہ ہے کہ جب حائضہ عورتیں نماز پڑھ نہیں سکتیں، تو پھر عید گاہ کی طرف انہیں لے جانے میں کیا فائدہ ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ ان کا عید گاہ کی طرف نکلنا حصول برکت اور دعا کے لیے ہے اور دوسرا یہ بھی ہے کہ اس سے مسلمانوں کی کثرت اور شان و شوکت کا بھی مظاہرہ ہوتا ہے۔ (۴)

فائدہ

شرح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ ”اعتزال عن المصلی“ (عید گاہ سے علیحدہ رہنے) کا حکم اس وقت ہے کہ اگر عید گاہ کی دیواریں وغیرہ مسجد کے طرز پر نہ بنائی گئی ہوں، صرف خالی میدان ہو، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھا، مگر اب موجودہ زمانے میں مناسب یہ ہے کہ عید گاہیں مساجد کے حکم میں ہوں، کیونکہ آج کل یہ مساجد کی شکل کی بنائی جاتی ہیں۔ (۵)

۳۱۸ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ ، هُوَ ابْنُ سَلَامٍ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ ، عَنْ أَيُّوبَ ، عَنْ

(۱) الكنز المتواری: ۲۸۹/۳، الأبواب والتراجم: ۶۷، تقریر بخاری: ۱۰۳/۲

(۲) تقریر بخاری: ۱۰۳/۲

(۳) إرشاد الساری: ۳۶۰/۱، فتح الباری: ۴۲۳/۱

(۴) الكنز المتواری: ۲۸۸/۳، الأبواب والتراجم: ۶۷، فیض الباری: ۵۰۳/۱

(۵) فیض الباری: ۵۰۲/۱، إيضاح البخاری: ۱۲۹/۱۱

(۶) قوله: ”أم عطية“: الحديث، رواه البخاري في العيدين، باب خروج النساء والحیض إلى المصلی، أيضاً =

حَفْصَةُ قَالَتْ : كُنَّا نَمْنَعُ عَوَاتِقَنَا أَنْ يَخْرُجْنَ فِي الْعِيدَيْنِ ، فَقَدِمَتِ امْرَأَةٌ ، فَتَزَلَّتْ قَصْرَبِي خَلْفِي ، فَحَدَّثَتْ عَنْ أُخْتِهَا ، وَكَانَ زَوْجُ أُخْتِهَا غَزَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ثِنْتِي عَشْرَةَ ، وَكَانَتْ أُخْتِي مَعَهُ فِي سِتْرٍ ، قَالَتْ : كُنَّا نُدَاوِي الْكَلَمَى ، وَنَقُومُ عَلَى الْمَرْضَى ، فَسَأَلْتُ أُخْتِي النَّبِيَّ ﷺ : أَعَلَى إِحْدَانَا بَأْسٌ ، إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا جِلْبَابٌ ، أَنْ لَا تَخْرُجَ ؟ قَالَ : (لَتُلْبِسَهَا صَاحِبَتُهَا مِنْ جِلْبَابِهَا ، وَلَتَشْهَدَ الْخَيْرَ ، وَدَعْوَةَ الْمُسْلِمِينَ) . فَلَمَّا قَدِمَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ ^(*) ، سَأَلْتُهَا : أَسَمِعْتَ النَّبِيَّ ﷺ ؟ قَالَتْ : بَابِي ، نَعَمْ ، وَكَانَتْ لَا تَذْكُرُهُ إِلَّا قَالَتْ بَابِي ، سَمِعْتُهُ يَقُولُ : (يَخْرُجُ الْعَوَاتِقُ ، وَذَوَاتُ الْخُدُورِ ، أَوِ الْعَوَاتِقُ ذَوَاتُ الْخُدُورِ ، وَالْحَيْضُ ، وَلَيَشْهَدَنَّ الْخَيْرَ ، وَدَعْوَةَ الْمُؤْمِنِينَ ، وَيَعْتَرِلُ الْحَيْضُ الْمَصْلَى) . قَالَتْ حَفْصَةُ : فَقُلْتُ : الْحَيْضُ ؟ فَقَالَتْ : أَلَيْسَ تَشْهَدُ عَرَفَةَ ، وَكَذَا وَكَذَا .

[۳۴۴ ، ۹۲۸ ، ۹۳۱ ، ۹۳۷ ، ۹۳۸ ، ۱۵۶۹]

”حضرت حفصہ رحمہا اللہ نے فرمایا کہ ہم عورتوں کو عید گاہ میں جانے سے روکتے تھے، پھر ایک عورت آئی اور نبی خلف کے محل میں اتری، اس نے اپنی بہن کے حوالے سے نقل کیا کہ اس کی بہن کے شوہر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بارہ غزووں میں شریک رہے ہیں اور خود ان کی بہن اپنے شوہر کے ساتھ چھ غزووں میں گئی تھی۔ انہوں نے بیان کیا کہ ہم زخمیوں کی مرہم پٹی کیا کرتی تھیں اور مریضوں کی تیمارداری کیا کرتی تھیں، میری بہن نے ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اگر ہم میں سے کسی کے پاس چادر (جو

= تحت رقم الحديث: ۹۷۴، وفي باب إذا لم يكن لها جلباب في العيد، رقم الحديث: ۹۸۰، وفي باب التكبير أيام منى وإذا غدا إلى عرفة، رقم الحديث: ۹۷۱، وفي باب اعتزال الحيض المصلى، رقم الحديث: ۹۸۱، وفي الصلاة، باب وجوب الصلاة في الثياب، رقم الحديث: ۳۵۱، وفي الحج، باب تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت، رقم الحديث: ۱۶۵۲، ومسلم في صلاة العيدين، باب ذكر إباحة خروج النساء في العيدين إلى المصلى وشهود الخطبة، رقم الحديث: ۲۰۵۴..... ۲۰۵۶، وأبو داود في الصلاة، باب خروج النساء في العيد، رقم الحديث: ۱۱۳۶... ۱۱۳۹، والترمذي في الصلاة، باب ما جاء في خروج النساء في العيدين، رقم الحديث: ۵۳۹، ۵۴۰، والنسائي في العيدين، باب خروج العواتق وذوات الخدور في العيدين، رقم الحديث: ۱۵۵۹، وابن ماجه في الصلاة، باب ما جاء في خروج النساء في العيدين، رقم الحديث: ۱۳۰۸. وجامع الأصول في أحاديث الرسول: ۱۴۸/۶، رقم الحديث: ۴۲۶۳

برقعہ کے طور پر باہر نکلنے کے لیے عورتیں استعمال کرتی ہیں) نہ ہو، تو کیا اس کے لیے اس میں کوئی حرج ہے کہ وہ باہر نہ نکلے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی ساتھی کو چاہیے کہ اپنی چادر میں سے کچھ حصہ اسے بھی اوڑھادے، پھر وہ خیر کے مواقع پر اور مسلمانوں کی دعاؤں میں شریک ہوں۔ پھر جب حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا آئیں، تو میں نے ان سے بھی یہی سوال کیا، تو انہوں نے فرمایا کہ میرے باپ آپ پر فدا ہوں، ہاں! آپ نے یہ فرمایا تھا اور حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا جب بھی آپ کا ذکر کرتیں، تو یہ ضرور فرماتیں کہ میرے باپ آپ پر فدا ہوں۔ (انہوں نے کہا) میں نے آپ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ جوان لڑکیاں، پردے والیاں اور حائضہ عورتیں باہر نکلیں اور مواقع خیر میں اور مسلمانوں کی دعاؤں میں شریک ہوں اور حائضہ عورت عید گاہ سے الگ رہے۔ حضرت حفصہ فرماتی ہیں کہ میں نے پوچھا کہ حائضہ عورتیں بھی عید گاہ جاسکتی ہیں، تو انہوں نے فرمایا کہ کیا وہ عرفہ میں اور فلاں فلاں جگہ نہیں جاتیں؟! یعنی: مزدلفہ، منیٰ اور نماز استسقاء میں۔“

تراجم رجال

محمد بن سلام

یہ ابو عبد اللہ محمد بن سلام بن الفرج السلمی البیکندی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ((أنا أعلمکم

باللہ))“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

عبد الوہاب

یہ عبد الوہاب بن عبد المجید بن الصلت ثقفی بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات بھی ”کتاب الإیمان، باب حلاوة الإیمان“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

(۱) کشف الباری: ۹۳/۲

(۲) کشف الباری: ۲۶/۲

ایوب

یہ ایوب بن ابی تمیمہ کیسان سختیانی بصری رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابوبکر“ ہے۔
ان کے حالات بھی ”کتاب الإیمان، باب حلاوة الإیمان“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

حفصہ

یہ ام البنذیل حفصہ بنت سیرین انصاریہ بصریہ رحمہا اللہ ہیں۔ یہ محمد بن سیرین رحمہ اللہ کی بہن ہیں۔
ان کے حالات ”کتاب الوضوء، باب التیمن فی الوضوء والغسل“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

شرح حدیث

(نمیع عواتقنا)

”عواتق“ کی تفسیر

عواتق ”عاتق“ کی جمع ہے اور ”عواتق“ ان نوجوان لڑکیوں کو کہتے ہیں، جو قریب قریب بلوغت کو پہنچی
ہوں اور اب اپنے والدین کے پاس پردہ نشینی کی زندگی گزار رہی ہوں اور اب تک ان کی شادیاں نہ ہوئی ہوں،
اور انہیں ”عواتق“ اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ بچپن کی زندگی، والدین کی خدمت اور گھر کے دیگر کاموں سے تو
آزاد ہو چکی ہوتی ہیں، مگر اب تک ان کی شادیاں نہیں ہوئی ہوتیں۔ (۲)

ابوزید رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”عاتق“ اس جوان لڑکی کو کہتے ہیں، جو قریب البلوغ ہو اور اس کی شادی
نہ ہوئی ہو (۳)۔ اسی طرح اس لفظ سے متعلق اور بھی مختلف اقوال ہیں، مگر سب کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ ”عاتق“

(۱) کشف الباری: ۲/۲۶

(۲) تہذیب اللغة للأزہری: ۱/۲۱۰، المؤسسة المصرية العامة، النہایة لابن الأثیر: ۳/۱۷۸، ۱۷۹،

مؤسسة التاريخ الإسلامي، الفائق فی غریب الحدیث والأثر: ۲/۳۸۹، دار المعرفة، لبنان، عمدة القاری:

۳/۴۴۹، ۴۵۰، دار الکتب العلمیة، التوضیح لابن ملقن: ۵/۱۱۶، فتح الباری: ۱/۴۲۲، إرشاد

الساری: ۱/۳۶۰، منحة الباری: ۱/۶۵۳، شرح الکرمانی: ۳/۱۹۶

(۳) عمدة القاری: ۳/۴۴۹

جوان کنواری لڑکی کو کہتے ہیں، خواہ بلوغت کو پہنچ چکی ہو، یا قریب البلوغ ہو، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس لفظ کا اطلاق دونوں پر فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”وہی من بلغت الحلم أو قاربته أو استحققت التزويج أو هي الكريمة

على أهلها أو التي عتقت عن الامتھان في الخروج للخدمة“۔ (۱)

نیز اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں بھی جوان لڑکیوں کو گھروں سے نکلنے سے روکا جاتا تھا، اگرچہ وصال نبوی کے فوراً بعد حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس کا خاص لحاظ نہیں کیا، بلکہ عورتوں کے نکلنے کے مسئلے کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے چلے آئے حکم پر رہنے دیا، مگر پھر بعد میں عورتوں کو نکلنے سے فساد زمانہ کے پیش نظر منع کر دیا گیا۔ (۲)

(فقدت امرأة)

شرح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ اس عورت کا نام معلوم نہیں ہو سکا۔ (۳)

(قصر بني خلف)

شرح فرماتے ہیں کہ یہ قصر بنی خلف ”بصرہ“ میں واقع تھا اور یہ طلحہ بن عبد اللہ بن خلف خزاعی کی طرف منسوب ہے، جو کہ ”طلحة الطلحات“ کے نام سے مشہور تھے اور یہ بھتان کے والی بھی رہ چکے تھے۔ (۴) علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قصر بنی خلف، طلحہ کی طرف منسوب نہیں، بلکہ طلحہ کے دادا ”خلف“ کی طرف منسوب ہے، کیونکہ ایک روایت میں واضح انداز میں اسے طلحہ کے دادا ”خلف“ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ (۵)

(۱) فتح الباری: ۴۲۲/۱

(۲) فتح الباری: ۴۲۲/۱

(۳) فتح الباری: ۴۲۲/۱، عمدۃ القاری: ۴۵۰/۳

(۴) فتح الباری: ۴۲۲/۱، عمدۃ القاری: ۴۵۰/۳

(۵) عمدۃ القاری: ۴۵۰/۳، التوضیح: ۱۱۵/۵

(فحدثت عن أختها)

”أخت“ سے کون مراد ہیں؟

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ”أخت“ سے مراد ام عطیہ رضی اللہ عنہا ہیں اور بعض کا کہنا ہے کہ یہ ام عطیہ نہیں، کوئی اور ہیں اور اسی کو علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے، اور اگر ”أخت“ سے مراد ام عطیہ رضی اللہ عنہا کے ہونے کو تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی ان کے شوہر کا نام معلوم نہیں اور آگے اس ”أخت“ کے شوہر کا بھی تذکرہ ہے۔ (۱)

(ثنتي عشرة)

اصیلی کی روایت میں ”ثنتي عشرة غزوة“ ہے۔ ”عشرة“ شین کے سکون کے ساتھ پڑھا جاتا ہے اور تمی اسے شین کے کسرہ کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ (۲)

(وكانت أختي)

یہاں عبارت محذوف ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: ”قالت المرأة المحدثه: وكانت أختي“ اور اس تقدیر کی ضرورت اس لیے پڑی، تاکہ معنی صحیح اور درست رہے۔ (۳)

(معه)

اپنے شوہر کی معیت کا تذکرہ کر رہی ہیں، یا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت بھی مراد ہو سکتی ہے۔ (۴)

(سب)

أي: فسي سب غزوات، اور امام طہرانی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے سات غزوات میں

شرکت کی۔ (۵)

(۱) فتح الباري: ۱/۴۲۲، التوضيح: ۵/۱۱۵، شرح الکرمانی: ۳/۱۹۶

(۲) فتح الباري: ۱/۴۲۲، عمدة القاري: ۳/۴۵۰

(۳) فتح الباري: ۱/۴۲۲، عمدة القاري: ۳/۴۵۰

(۴) شرح الکرمانی: ۳/۱۹۶، عمدة القاري: ۳/۴۵۰، إرشاد الساري: ۱/۳۶۰

(۵) التوضيح: ۵/۱۱۵، عمدة القاري: ۳/۴۵۰، إرشاد الساري: ۱/۳۶۰، المعجم الكبير للطبراني: =

(قالت)

یہاں "قالت" کا فاعل "اخت" ہے، تاکہ "مرأة" (۱)۔

(کنا)

صیغہ جمع کے ساتھ تعبیر اس لیے اختیار کی، تاکہ اور عورتوں کی بھی غزوات میں شرکت کا بیان

ہو جائے۔ (۲)

(الکلمی)

کلمی "کلم" کی جمع ہے اور مفعول، یعنی: جرح کے معنی میں ہے، اور "مرضی" بھی "کلمی" کی

طرح ہے، یعنی: مرضی "مریض" کی جمع ہے اور اسم مفعول کے معنی میں ہے اور یہ قیاس کے موافق ہے۔ (۳)

(بأس)

یعنی: اس میں کوئی حرج، یا گناہ تو نہیں۔ (۴)

(جلباب)

"جلباب" کی تفسیر

یہ لفظ جیم کے کسرہ اور لام کے سکون کے ساتھ پڑھا جاتا ہے اور اس کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں:

۱- عورت کی اوڑھنی کی طرح کا کھلا دوپٹہ، جس میں عورت اپنے سر اور سینے کو چھپاتی ہے۔ ۲- جلباب "قمیص" کو

کہتے ہیں۔ ۳- اوڑھنی سے کچھ چھوٹا کپڑا جسے عورت پہننے میں استعمال کرتی ہے۔ ۴- اوڑھنی کی طرح کا ایک

= ۵۵/۲۵، رقم الحدیث: ۱۲۱، مکتبة العلوم والحکم

(۱) فتح الباری: ۱/۴۲۲، عمدۃ القاری: ۳/۴۵۰، شرح الکرمانی: ۳/۱۹۶، إرشاد الساری: ۱/۳۶۰

(۲) شرح الکرمانی: ۳/۱۹۶، عمدۃ القاری: ۳/۴۵۰، إرشاد الساری: ۱/۳۶۰

(۳) التوضیح: ۵/۱۱۶، فتح الباری: ۱/۴۲۳، عمدۃ القاری: ۳/۴۵۰، شرح الکرمانی: ۳/۱۹۷، منحة

الباری: ۱/۶۵۳، إرشاد الساری: ۱/۳۶۰

(۴) عمدۃ القاری: ۳/۴۵۰

کپڑا، جس سے عورت اپنے لباس کو چھپاتی ہے۔ ۵۔ جلباب ”دوپٹہ“ اور ”اوڑھنی“ کو کہتے ہیں۔ ۶۔ جلباب ”ملحفہ“ کے معنی میں ہے، یعنی عورت کے پہننے کی چادر۔ ۷۔ کھلا کپڑا جو چادر سے کچھ چھوٹا ہوتا ہے۔ ۸۔ جلباب کا معنی ہے ”السلامۃ“ یعنی عورتوں کے اوڑھنے کی چادر جو دوہری ہوتی ہے۔ ۹۔ اوڑھنی جو خمار سے چھوٹی ہوتی ہے، مگر کھلی ہوتی ہے۔ ۱۰۔ ایسا بڑا کپڑا جو چادر سے کچھ چھوٹا ہوتا ہے اور عورت اس سے اپنی کمر اور سینے کو چھپاتی ہے۔ (۱)

(لتلبسہا)

چادر وغیرہ اوڑھانے سے کیا مراد ہے؟

اس کی تفسیر میں تین احتمال ہیں:

پہلا احتمال یہ ہے کہ اس سے جنس مراد ہو اور معنی یوں ہو: دوسری ساتھی اس ساتھی کو کوئی چادر وغیرہ جس کی اسے فی الحال ضرورت نہ ہو، عاریۃ دے دے، اس صورت میں کلمہ ”من“ زائدہ بھی ہو سکتا ہے اور تبعیضیہ بھی ہو سکتا ہے اور اس احتمال کی تائید ترمذی شریف کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ اس روایت میں ایک توفظ ”جلباب“ جمع کے ساتھ مذکور ہے اور دوسرا اس روایت میں عاریۃ دینے کی تصریح ہے۔ روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں: ”فلتعرھا أختھا من جلابیہا“۔ (۲)

دوسرا احتمال یہ ہے کہ معنی یوں ہو: دوسری ساتھی اس ساتھی کو اپنے ساتھ چادر میں شریک کرے، اس صورت میں ”من“ تبعیضیہ ہوگا، لیکن یہ احتمال اس پر مبنی ہے کہ وہ چادر، یا وہ کپڑا زیادہ بڑا ہو، یہاں تک کہ اس میں دو لڑکیاں آسکیں۔ اس احتمال کی تائید ابوداؤد کی روایت سے ہوتی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: ”تلبسہا صاحبہا طائفۃ من ثوبہا“۔ (۳)

اور تیسرا احتمال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پاک کو مبالغہ پر محمول کیا جائے، یعنی: یہ

(۱) التوضیح: ۱۱۶/۵، فتح الباری: ۴۲۳/۱، عمدۃ القاری: ۴۵۰/۳، منحة الباری: ۶۵۳/۱

(۲) جامع الترمذی، أبواب العیدین، باب خروج النساء فی العیدین، رقم الحدیث: ۵۳۹

(۳) سنن أبی داود، کتاب الصلاة، باب خروج النساء فی العیدین، رقم الحدیث: ۱۱۳۶

عورتیں بھی ضرور شرکت کریں، چاہے ایک ایک کپڑے، یا چادر میں دو، دو نکلیں۔ (۱)

(دعوة المسلمين)

کشمینی رحمہ اللہ کی روایت میں ”مومنین“ کا لفظ وارد ہوا ہے اور یہی حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے موافق ہے اور مراد یہ ہے کہ مسلمانوں کے دعائیہ اجتماعات، جیسے نماز استسقاء کے لیے اجتماع وغیرہ، میں حاضر ہوں۔ (۲)

(ویشنہدن الخیر)

یعنی: خیر کی مجالس میں شرکت کر سکتی ہیں، جیسا کہ سماع حدیث کی مجالس، یا مریض کی عیادت وغیرہ کے لیے بھی جاسکتی ہیں۔ (۳)

(وكانت لا تذكره إلا قالت: بأبي)

یعنی: حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا جب بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ فرماتیں، تو ساتھ ”بأبي“ ضرور فرماتیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ میرے والد آپ پر فدا ہوں۔ (۴)

لفظ ”بأبي“ کی تحقیق

”بأبي“ محذوف سے متعلق ہے، جو مبتدا بن رہا ہے اور اس کا مابعد محل رفع میں واقع ہو کر اس کے لیے خبر بن رہا ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: ”أنت مفدى بأبي“ اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کا متعلق فعل محذوف نکالیں اور تقدیری عبارت یوں ہو: ”فديتك بأبي“ اور فعل محذوف کا مابعد محل نصب میں ہوگا، اور یہ حذف وتقدیر تخفیف کی غرض سے ہے، کیونکہ ایسے کلمات کا استعمال کثرت سے ہوتا ہے۔ (۵)

(۱) التوضیح: ۱۱۶/۵، فتح الباری: ۱/۴۲۴، عمدة القاری: ۳/۴۵۰، منحة الباری: ۱/۶۵۴، إرشاد الساری: ۱/۳۶۰

(۲) شرح الکرمانی: ۱۹۷/۳، فتح الباری: ۱/۴۲۴، عمدة القاری: ۳/۴۵۰، إرشاد الساری: ۱/۳۶۰

(۳) شرح الکرمانی: ۱۹۷/۳، عمدة القاری: ۳/۴۵۰، إرشاد الساری: ۱/۳۶۰

(۴) فتح الباری: ۱/۴۲۴، شرح الکرمانی: ۱۹۷/۳

(۵) عمدة القاری: ۳/۴۵۱

نیز ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ کلمہ قسم ہو، یعنی: ”اقسم بأبي“ کے معنی میں ہو (۱)، لیکن پہلی صورت اور پہلا احتمال سیاق کے زیادہ قریب ہے، اور اظہر واولیٰ بھی ہے۔ (۲)

”بابی“ اس لفظ سے متعلق چار لغات ہیں:

(الف) بِأَبِي ”بکسر الباء في الموضعين وفتح الهمزة.

(ب) بِأَبَا ”بکسر الباء الأولى وفتح الثانية وفتح الهمزة وفي آخره ألف.

(ج) بِبِي ”بکسر الباء في الموضعين وفتح الياء الأولى وسكون الثانية.

(د) بِبِيَا ”بکسر الباء الأولى وفتح الثانية وفتح الياء وفي آخره ألف.

آخر الذکر تینوں لغات کی اصل ”بِأَبِي“ ہے، چنانچہ دوسری لغت میں یائے اخیرہ کو الف سے بدلا گیا ہے اور اسی الف کی مناسبت سے ما قبل کی حرکت کو بھی فتح میں بدل دیا اور تیسری لغت میں ہمزہ کو یاء سے بدلا گیا ہے، اور آخری لغت میں ہمزہ کو یاء سے اور یاء کو ہمزہ سے بدلا گیا ہے۔ ان چاروں لغات میں سے پہلی اور تیسری لغت زیادہ مشہور ہے اور یہی دونوں فصیح بھی ہیں۔ (۳)

(أسمعت النبي صلى الله عليه وسلم)

”ہمزہ“ استفہامیہ ہے، اور ”سمعت“ کے بارے میں نحو یوں کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ دو مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ دو مفعول کی طرف متعدی نہیں ہوتا، پہلی صورت میں تقدیری عبارت یوں ہوگی: ”أسمعت النبي صلى الله عليه وسلم المذكور“ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت یوں ہوگی: ”أسمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول المذكور“، اور آخری جملہ حال واقع ہوگا۔ (۴)

(۱) شرح الکرمانی: ۱۹۷/۳، عمدة القاری: ۴۵۱/۳

(۲) عمدة القاری: ۴۵۱/۳

(۳) النهاية لابن الأثير: ۳۵/۱، دار المعرفة، التوضيح: ۱۱۷/۵، فتح الباری: ۴۲۳/۱، شرح

الکرمانی: ۱۹۷/۳، منحة الباری: ۶۵۴/۱، عمدة القاری: ۴۵۱/۳

(۴) شرح الکرمانی: ۱۹۷/۳، عمدة القاری: ۴۵۱/۳

(سمعتہ)

یہ مستثنیٰ کا تتمہ نہیں ہے، اس لیے کہ پیچھے مذکور ”بأبی نعم“ اس پر دال اور قرینہ ہے کہ حصر ”بأبی“ کے اندر ہے، لہذا ”سمعتہ“ کا اس مستثنیٰ کے ساتھ تعلق نہیں ہے۔ (۱)

(یخرج العواتق وذوات الخدور ... أو ... العواتق ذوات الخدور)

اختلاف روایات

اس میں تین روایتیں ہیں۔ پہلی روایت واو عاطفہ کے ساتھ ہے، یعنی: لفظ ”عواتق“ اور لفظ ”ذوات“ کے درمیان واو عاطفہ ہے۔ دوسری روایت واو عاطفہ کے بغیر ہے اور اس صورت میں ذوات الخدور ”عواتق“ کے لیے صفت بنے گی۔ تیسری روایت ”ذات الخدور“ کے ساتھ ہے، یعنی: لفظ ذوات مفرد مذکور ہے۔ (۲)

لفظ ”خدر“ کی تحقیق

خدور ”خدر“ کی جمع ہے اور یہ لفظ ”خدر“ خاء کے کسرہ اور دال کے سکون کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ ”خدر“ اس پردے کو کہتے ہیں، جو گھر کے ایک کونے میں کنواری لڑکی کے لیے لگا ہوا ہوتا ہے، جس کی اوٹ میں کنواری لڑکی بیٹھا کرتی ہے۔ (۳)

ابن سیدہ فرماتے ہیں کہ ”خدر“ اس پردے کو کہتے ہیں کہ جو کنواری لڑکی کے لیے گھر کے ایک گوشے میں کھینچا جاتا ہے، اور پھر اس لفظ کا استعمال ہر اس چیز کے لیے ہونے لگا، جو چھپا سکتی ہو (۴)۔ بعض نے کہا ہے کہ ”خدر“ کے معنی ہودج (ڈولی) کے ہیں، بعض نے خدر کو ”بیت“ یعنی: گھر کے معنی میں لیا ہے۔ (۵)

(۱) شرح الکرمانی: ۱۹۷/۳، عمدة القاری: ۴۵۱/۳، منحة الباری: ۶۵۴/۱

(۲) شرح الکرمانی: ۱۹۷/۳، فتح الباری: ۴۲۳/۱، عمدة القاری: ۴۵۱/۳

(۳) النہایۃ لابن الأثیر: ۳۳/۱، المكتبة العلمية، بیروت، التوضیح: ۱۱۷/۵، فتح الباری: ۴۲۳/۱

(۴) المخصص لابن سیدہ: ۳۸۸/۱، دار إحياء التراث العربی، المحکم والمحیط الأعظم: ۱۳۳/۵، دار

الکتب العلمیۃ، عمدة القاری: ۴۵۱/۳

(۵) المخصص لابن سیدہ: ۳۸۸/۱، دار إحياء التراث العربی، المحکم والمحیط الأعظم: ۱۳۳/۵، دار

الکتب العلمیۃ، عمدة القاری: ۴۵۱/۳، التوضیح: ۱۱۷/۵

علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”خدر“ کو ”بیت“ کے معنی میں لینا بہت بعید بات ہے (۱)۔
خدر کی جمع ”خدرور“ کے علاوہ ”أخدار“ بھی مستعمل ہے اور جمع الجمع ”أخادیر“ ہے۔ (۲)

(ويعتزل الحيض المصلیٰ)

یہ خبر بمعنی الامر ہے، اور ایک روایت میں ”ويعتزلن الحيض المصلیٰ“ وارد ہوا ہے اور یہ ایسے ہی ہے، جیسے ”أكلوني البراغيث“ کہا جاتا ہے۔

حائضہ عورتوں کے لیے عید گاہ سے علیحدہ رہنے کا حکم اور اس کی حکمت

جمہور حضرات نے حائضہ عورتوں کے لیے عید گاہ سے الگ رہنے کے حکم کو استحباب پر محمول کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ عید گاہ مسجد کے حکم میں نہیں ہے، جو حائضہ عورتوں کو اس میں داخل ہونے سے منع کیا جائے، البتہ مسجد کے حکم میں نہ ہونے کے باوجود داخل ہونے سے روکنا اس وجہ سے ہے، تاکہ بلا وجہ اور خواہ مخواہ عورتوں کا مردوں کے ساتھ اختلاط نہ ہو، کیونکہ ان حائضہ عورتوں نے نماز تو ویسے بھی نہیں پڑھنی، لہذا عید گاہ میں داخل ہونے کی بھی ضرورت نہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے بعید بات کہی ہے، چنانچہ پہلے انہوں نے عید گاہ سے علیحدہ رہنے کے حکم کو واجب کہا اور عیدین کے لیے نکلنے کو اور وہاں حاضر ہونے کو مندوب کہا اور پھر بعد میں خود ہی امام نووی رحمہ اللہ کے حوالے سے عید گاہ سے علیحدہ رہنے کے حکم کے عدم وجوب کا قول نقل کیا اور اس کی تصویب کی (تو یہ علامہ کرمانی رحمہ اللہ کے کلام میں موجود واضح تضاد ہے کہ ایک ہی مسئلے کو دو متضاد حکموں کیساتھ متصف کیا)۔ (۳)

ابن منیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حائضہ عورتوں کے عید گاہ سے علیحدہ رہنے میں حکمت یہ ہے کہ اگر یہ عورتیں بھی وہاں ٹھہریں گی، جب کہ انہوں نے نمازی عورتوں کے ساتھ نماز نہیں پڑھنی، تو اس میں ان حائضہ عورتوں کی تحقیر و تذلیل ہوگی، اس لیے ان کے لیے مستحب یہ ہے کہ عید گاہ سے الگ اور علیحدہ رہیں۔ (۴)

(۱) التوضیح: ۱۱۷/۵

(۲) المخصص لابن سیدہ: ۱/۳۸۸، دار إحياء التراث العربي، المحکم والمحيط الأعظم: ۵/۱۳۳

(۳) شرح الكرمانی: ۳/۱۹۸، فتح الباری: ۱/۴۲۳

(۴) فتح الباری: ۱/۴۳۲

(فقلت: الحيض؟)

یہ ہمزہ استفہام کے ساتھ ہے اور یہ حضرت حفصہ رحمہا اللہ کی جانب سے حائضہ عورتوں کے نکلنے پر اظہارِ تعجب ہے۔ (۱)

(وليشهدن الخير)

اس جملہ کا عطف ”تخرج العواتق“ پر ہے، اس پر یہ اشکال نہ ہو کہ امر کو خبر پر کیسے عطف کیا گیا، یہ تو جائز نہیں؟ اس لیے کہ جب خبر شارع کی طرف سے ہو اور کسی شرعی حکم کو بیان کیا جا رہا ہو، تو ایسی خبر طلب اور امر پر محمول ہوتی ہے، لہذا اس بناء پر اس امر کا عطف ”تخرج العواتق“ پر کرنا صحیح اور درست ہے، کیونکہ ”تخرج العواتق“ بھی ”تخرج العواتق“ (امر) کے معنی میں ہے۔ (۱)

(أليس يشهدن)

ہمزہ استفہامیہ ہے۔ کشمینی کی روایت میں ”أليست تشهد؟“ لفظ ”ليس“ میں تائے تانیث کے ساتھ ہے، اور اصیلی کی روایت میں ”ألين يشهدن؟“ لفظ ”ليس“ میں نون جمع کے ساتھ ہے (۳)، اور ایک روایت میں ”ليس“ (بحدف ہمزۃ الاستفہام) ہے اور ”ليس“ کا اسم ان تمام صورتوں میں ضمیر شان ہے۔ (۴)

(وعرفة)

یعنی: کیا حائضہ عورتیں عرفات والے دن عرفات میں حاضر نہیں ہوتیں؟! لہذا مضاف محذوف ہے،
أي: يوم عرفة في عرفات. (۵)

(كذا وكذا)

أي: نحو المزدلفة، ونحو صلاة الاستسقاء، یعنی: عرفات کی طرح مقام مزدلفہ اور نماز استسقاء

(۱) شرح الکرمانی: ۱۹۷/۳، عمدة القاری: ۴۵۱/۳

(۲) حوالہ بالا

(۳) عمدة القاری: ۴۵۲/۳، إرشاد الساری: ۳۶۱/۱

(۴) منحة الباری: ۶۵۵/۱

(۵) شرح الکرمانی: ۱۹۸/۳، عمدة القاری: ۴۵۲/۳

وغیرہ کے لیے بھی حاضر ہوتی ہیں۔ (۱)

احکام و مسائل

اس حدیث سے بہت سے احکام کا استنباط کیا گیا ہے:

۱- حائضہ عورت حالت حیض میں بھی ذکر اللہ کو ترک نہ کرے۔ (۲)

عورتوں کے عید گاہ جانے سے متعلق اقوال فقہاء

۲- عورتوں کے عید گاہ جانے سے متعلق مختلف اقوال ہیں، علامہ خطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حائضہ

عورتیں موطن خیر و مجالس خیر میں حاضر ہو سکتی ہیں، البتہ مساجد میں داخل نہ ہوں۔ (۳)

ابن بطل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے حیض والی اور پاک عورتوں سب کے لیے عیدین

وجامعات میں شرکت کا جواز معلوم ہوا، البتہ حائضہ عورتیں عید گاہ سے الگ رہیں گی، باقی دعا کریں گی، آمین

کہیں گی اور اس مقدس و مکرم مجلس و مجمع کی برکات حاصل کریں گی۔ (۴)

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک خوبصورت اور

معتدل صورت عورتوں کے علاوہ دیگر عورتوں کے لیے عیدین کے موقع پر نکلنا مستحب ہے اور خوبصورت عورتوں کا

نکلنا مکروہ ہے۔ علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”هذا هو المذهب والمنصوص“ اور حدیث الباب کا

جواب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ خیر و برکت کا زمانہ تھا اور فتنہ و فساد سے مامون تھا، جب کہ آج کا

زمانہ فتنہ و فساد سے مامون نہیں، اس لیے عیدین کے موقع پر سوائے خوبصورت اور قبول صورت عورتوں کے دیگر

عورتیں شرکت کر سکتی ہیں اور اسی فتنہ و فساد کے پیش نظر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا تھا کہ اگر رسول کریم

صلی اللہ علیہ وسلم وہ امور ملاحظہ فرما لیتے، جو آج کے بعد عورتوں نے پیدا کئے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو مساجد

(۱) شرح الکرمانی: ۱۹۸/۳، منحة الباری: ۶۵۵/۱

(۲) شرح الکرمانی: ۱۹۸/۳، عمدة القاری: ۴۵۲/۳، منحة الباری: ۶۵۵/۱

(۳) أعلام الحديث: ۳۲۹/۱

(۴) شرح ابن بطل: ۴۴۶/۱، شرح الکرمانی: ۱۹۸/۳، عمدة القاری: ۴۵۲/۳، منحة الباری: ۶۵۵/۱

سے ضرور روک لیتے، جس طرح بنی اسرائیل کی عورتوں کو روک لیا گیا تھا۔ (۱)

قاضی عیاض رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سلف میں عورتوں کے عیدین کے لیے نکلنے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت نے اسے درست سمجھا اور ان میں حضرت ابوبکر، حضرت علی اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم ہیں، اور دوسری جماعت نے ممنوع قرار دیا ہے، ان میں حضرت عروہ، قاسم، یحییٰ بن سعید انصاری، امام مالک اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ ہیں۔ (۲)

حضرت عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں آج کل عورتوں کا عیدین کے لیے نکلنا ناپسند کرتا ہوں۔ اگر عورت نکلنے پر اصرار کرے، تو پھر پرانے کپڑوں میں نکلے، اگر وہ اس طرح نکلنے پر راضی نہ ہو، تو پھر شوہر نکلنے سے منع کر سکتا ہے۔ (۳)

اسی طرح حضرت سفیان رحمہ اللہ سے بھی مروی ہے کہ وہ اپنے زمانے میں عیدین کے لیے عورتوں کے نکلنے کو ناپسند کرتے تھے (۴)۔ ایسے ہی ابراہیم نخعی اور یحییٰ انصاری رحمہما اللہ بھی عیدین کے لیے عورتوں کے نکلنے کو ناپسند کرتے تھے۔ (۵)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک عیدین کے لیے عورتوں کا نکلنا جائز تھا، مگر ساتھ ساتھ وہ اسے ناپسند بھی کرتے تھے، چنانچہ جب امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے عیدین کے لیے عورتوں کے نکلنے سے متعلق سوال کیا گیا، تو آپ رحمہ اللہ نے فرمایا: ”لا یعجبني في زماننا؛ لأنهن فتنة“ یعنی: ہمارے اس دور میں مجھے ان عورتوں کا عیدین کے لیے نکلنا پسند نہیں، کیونکہ ان کی وجہ سے فتنے کا اندیشہ ہے، اور اسی لئے امام احمد بن حنبل

(۱) شرح النووي على صحيح مسلم: ۱۷۸/۶، دار إحياء التراث العربي، التوضيح: ۱۱۸/۵، المجموع شرح المذهب: ۱۳/۵، مكتبة الإرشاد

(۲) شرح النووي على صحيح مسلم: ۱۷۹/۶، دار إحياء التراث العربي، التوضيح: ۱۱۸/۵

(۳) جامع الترمذي، أبواب العيدين، باب في خروج النساء في العيدين، رقم الحديث: ۵۳۹، التوضيح: ۱۱۸/۵، عمدة القاري: ۴۵۲/۳

(۴) جامع الترمذي، أبواب العيدين، باب في خروج النساء في العيدين، رقم الحديث: ۵۳۹، التوضيح: ۱۱۸/۵، عمدة القاري: ۴۵۲/۳

(۵) المغني لابن قدامة: ۲۶۵/۳

رحمہ اللہ ساتھ یہ بھی فرماتے تھے کہ اگر نکلیں بھی، تو لباس فاخرہ اور خوشبو کے ساتھ نہ نکلیں، بلکہ پراگندہ حالت میں نکلیں (۱)، جب کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے اصحاب سے یہ منقول ہے کہ اب فتویٰ اس پر ہے کہ عورتوں کے لیے کسی بھی نماز کے لیے نکلنا جائز نہیں، کیونکہ اب فتنہ و فساد پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔ (۲)

البتہ بڑی اور بوڑھی عورتوں کے نکلنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، چنانچہ ایک دوسری روایت میں ہے کہ جب امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے عیدین کے لیے عورتوں کے نکلنے کا پوچھا گیا، تو آپ نے فرمایا: ”یفتن الناس إلا أن تكون امرأة طعت في السن“۔ (۳)

امام مالک رحمہ اللہ عمر رسیدہ اور بوڑھی عورتوں کے عیدین کے لیے نکلنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، البتہ جوان عورتوں کو منع فرماتے تھے۔ (۴)

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شروع میں عورتوں کو عیدین کے لیے نکلنے کی اجازت اور رخصت تھی، لیکن اب میں اسے ناپسند کرتا ہوں، اسی طرح میں ان کا جمعہ کے لیے اور دیگر فرض نمازوں کے لیے نکلنا بھی ناپسند کرتا ہوں، البتہ بوڑھی عورت کے لیے صرف فجر اور عشاء کی نمازوں کے لیے شرکت کی رخصت ہے، اور صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ بوڑھی عورتوں کے لیے کسی بھی نماز میں کوئی حرج نہیں، البتہ جوان عورتوں کے لیے کسی بھی نماز میں نکلنا مکروہ ہے۔ (۵)

(۱) کتاب الفروع لابن مفلح المقدسی: ۴۲۲/۲، مؤسسة الرسالة، والكافي في فقه الإمام أحمد: ۵۱۷/۱، دار حجر للطباعة والنشر، المغني لابن قدامة: ۲۶۴، ۲۶۵، كشف القناع عن متن الإقناع: ۵۲۹/۱، عالم الكتب، مسائل الإمام أحمد بن حنبل، برواية ابن أبي الفضل صالح: ۴۶۸، الدار العلمية بهند

(۲) کتاب الفروع لابن مفلح: ۴۲۲/۲، مؤسسة الرسالة

(۳) کتاب الفروع لابن مفلح: ۴۲۲/۲، مؤسسة الرسالة

(۴) البيان والتحصيل: ۴۲۰/۱، دار الغرب الإسلامي، الاستذكار: ۲۵۲، ۲۵۴، دار قتيبة دمشق،

بيروت، ودار الوعي، حلب، القاهرة، المدونة الكبرى، صلاة العیدین: ۱۶۸/۱، دار صادر

(۵) مختصر اختلاف العلماء للطحاوي: ۲۳۱/۱، رقم المسئلة: ۱۷۱، دار البشائر الإسلامية، الاستذكار:

۲۵۴، ۲۵۵، کتاب الحجۃ للإمام محمد الشیبانی، باب خروج النساء إلى العیدین: ۳۰۶/۱، عالم الكتب

لیکن اب متاخرین فقہاء کا فتویٰ اس پر ہے کہ جوان عورتیں نہ جمعہ کے لیے نکل سکتی ہیں، نہ عیدین کے لیے اور نہ ہی کسی اور نماز کے لیے گھروں سے نکلنا ان کے لیے جائز ہے، صرف بوڑھی عورتوں کے لیے عیدین میں شرکت کی اجازت ہے، مگر اس میں بھی بہتر یہی ہے کہ وہ بھی عیدین (وغیرہ) کے لیے نہ نکلیں (۱)، چنانچہ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آج کے زمانے میں فتویٰ عورتوں کے علی الاطلاق نہ نکلنے پر ہے، خصوصاً شہروں میں علی الاطلاق ہی ممانعت ہونی چاہیے۔ (۲)

احادیث و روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں عورتیں فرض نمازوں کے لیے اور عیدین وغیرہ کے لیے مسجدوں میں آیا کرتی تھیں اور خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے: ((لا تمنعوا إماء الله عن المساجد)) یعنی: ”اللہ تعالیٰ کی ان باندیوں کو مسجدوں سے نہ روکو۔“ (۳)، لیکن اس سب کے باوجود فقہاء اس مسئلے میں تنگی کی طرف گئے ہیں، یہاں تک کہ متاخرین فقہاء نے عورتوں کو جماعات، جمعہ اور عیدین وغیرہ کے لیے نکلنے سے مطلقاً منع فرمایا ہے، جس کی تائید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے بھی ہوتی ہے، جس میں آپ رضی اللہ عنہا نے فرمایا ہے کہ ”اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وہ امور ملاحظہ کر لیتے، جو عورتوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد پیدا کئے ہیں، تو انہیں مساجد سے روک دیتے، جیسا کہ بنی اسرائیل کی عورتوں کو روک دیا گیا تھا۔“ (۴)

اسی طرح حضرت زبیر بن العوام اور ان کی زوجہ حضرت عاتکہ بنت زید رضی اللہ عنہما کا واقعہ، جو مسجد کی طرف جا رہی تھیں، تو حضرت زبیر رضی اللہ عنہ نے انہیں پیچھے سے مارا اور چھپ گئے، جس کے بعد آئندہ کے لیے ان کی زوجہ نے مسجد جانے کو ترک کر دیا۔ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ چاہتے تھے کہ حضرت عاتکہ نماز کے لیے مسجد میں نہ جایا کریں، مگر چونکہ بوقت نکاح یہ شرط رکھی گئی تھی کہ حضرت زبیر انہیں مسجد کی حاضری سے منع نہیں

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۲۷۵، دار الکتب العلمیۃ، المبسوط للسرخسی: ۲/۴۱، دار المعرفۃ، فیض الباری: ۱/۵۰۲

(۲) عمدۃ القاری: ۳/۴۵۲

(۳) سنن أبی داود، کتاب الصلاۃ، باب ماجاء فی خروج النساء إلی المساجد، رقم الحدیث: ۵۶۵

(۴) رواہ البخاری فی الأذان، باب انتظار الإمام قیام الإمام العالم، رقم الحدیث: ۸۶۹، ومسلم فی الصلاۃ،

باب خروج النساء إلی المساجد، إذا لم یترتب علیہ فتنة وأنها لا تخرج مطیبة، رقم الحدیث: ۹۹۹،

وأبو داود، کتاب الصلاۃ، باب التشدید فی خروج النساء إلی المساجد، رقم الحدیث: ۵۶۹

کریں گے، اس لیے حضرت زبیرؓ نے انہیں روکنے کے لیے یہ حیلہ اور طریقہ اختیار کیا، جو کارگر ثابت ہوا (☆)۔ ایسے ہی حضرت عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ کا عورتوں کے نکلنے کو ناپسند کرنا (۱)، تو ان سب چیزوں سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ شارع کی نظر میں عورتوں کا نکلنا مرغوب اور پسندیدہ نہیں اور نہ ہی انہیں مساجد میں حاضر ہونے کی ترغیب دی گئی ہے، جس طرح کہ مردوں کو ترغیب دی گئی ہے، بلکہ مردوں کو تو انتہائی شدت کے ساتھ مساجد میں حاضری کی ترغیب دی گئی ہے اور حاضر نہ ہونے پر ان کو وعیدیں بھی سنائی گئی ہیں، جب کہ عورتوں سے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ((صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها، وصلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها)) اب یہ فرمان انتہائی واضح انداز میں اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ شارع علیہ الصلاۃ والسلام کی رضامندی اسی میں ہے کہ عورتیں مسجدوں میں نہ جائیں اور یہی وجہ ہے کہ ان پر جمعہ کو واجب نہیں کیا گیا اور جہاں کہیں ان کے نکلنے کی بات کی بھی گئی ہے، تو ساتھ یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ وہ پراگندہ حالت میں نکلیں، بن ٹھن کر اور زیب و زینت کے ساتھ نہ نکلیں، ورنہ طرح طرح کے فتنے اور فسادات پھوٹ پڑیں گے۔

پس یہ تمام شارع علیہ السلام کی طرف سے ذکر کردہ وہ امور اور اشارات ہیں، جن کی وجہ سے حضرات فقہاء کرام اس مسئلے میں تنگی پیدا کرنے پر مجبور ہوئے، یہاں تک کہ انہوں نے عورتوں کے نکلنے پر مکمل پابندی لگا دی اور یہ پابندی احادیث کے خلاف نہیں ہے، اور پھر عورتوں کا عیدین کے موقع پر نکلنا نماز عید کے لیے نہیں ہوا کرتا تھا، جیسا کہ گمان کیا جاتا ہے، بلکہ عورتوں کو تکثیر سواد مسلمین کی غرض سے اور مسلمانوں کے ساتھ دعا میں شرکت کی غرض سے ساتھ لے جایا جاتا تھا، وگرنہ اگر نماز ہی کے لیے نکلنا ہوتا، تو پھر بھلا حائضہ عورتوں کو نکالنے کا کیا فائدہ تھا؟! (۲)

حدیث باب سے عورتوں پر نماز عید کے وجوب کا استدلال درست نہیں

۳۔ بعض حضرات نے اس روایت سے اس مسئلہ پر استدلال کیا ہے کہ عورتوں پر بھی نماز عید واجب ہے، لیکن یہ استدلال درست نہیں، کیونکہ بالاتفاق صرف حائضہ عورتوں کا حکم بیان ہوا ہے، جو سرے سے نماز کی مکلف ہی نہیں ہوتیں، البتہ سب کو نکالنے کا مقصد، نماز کی اہمیت و ضرورت التزام بتانا، اعمال خیر میں شرکت کی

(☆) الوافی بالوفیات، عاتکہ بنت زید: ۳۱۹/۱۶

(۱) جامع الترمذی، أبواب صلاة العیدین، باب فی خروج النساء فی العیدین، رقم الحدیث: ۵۳۹، التوضیح: ۱۱۸/۵

(۲) تعلیقات علی کتاب الحجۃ علی أهل المدينة: ۳۰۶/۱، ۳۰۷

دعوت دینا اور جمال اسلام کا مظاہرہ کرانا تھا۔ علامہ قشیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورتوں کو اس لیے نکالا، کیونکہ مسلمان اس وقت تھوڑے تھے، تو عورتوں کو تکثیر سواد مسلمین کی غرض سے نکالا گیا۔ (۱)

۴۔ کسی طاعت و عبادت کے لیے نکلنا ہو، تو حسب ضرورت دوسروں سے عاریۃ کپڑے مانگ لینا جائز ہے۔ (۲)

۵۔ عورتیں بوقت ضرورت غزوات میں بھی شریک ہو سکتی ہیں اور زخمیوں کی مرہم پٹی کر سکتی ہیں، اگرچہ وہ مجاہدین ان کے محارم نہ ہوں۔ (۳)

۶۔ عورت کی خبر کو قبول کرنا جائز ہے۔ (۴)

۷۔ اگر راوی صحابی ہے، لیکن نام معلوم نہیں، تو ان سے بھی روایت نقل کرنا صحیح ہے، بشرطیکہ ان کے رہنے کی جگہ (مسکن) کو بیان کیا جائے اور اس کی طرف رہنمائی کی جائے۔ (۵)

۸۔ ”کنا نداوی“ اس جملے سے اس طرف اشارہ ہے کہ ایسے امور کو روایت کرنا بھی جائز ہے، جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تو تھے، مگر کبھی آپ نے ان کی خبر نہیں دی۔ (۶)

۹۔ بغیر بڑی چادر اوڑھے عورت کا گھر سے نکلنا ممنوع ہے۔ (۷)

۱۰۔ حائضہ ”عرفہ“ جاسکتی ہے۔ (۸)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

دونوں میں مناسبت بالکل واضح ہے، کیونکہ دونوں میں حائضہ عورتوں کے عیدین کے لیے نکلنے

(۱) التوضیح: ۱۱۹/۵، عمدة القاري: ۴۰۲/۳

(۲) التوضیح: ۱۱۹/۵، شرح الکرمانی: ۱۹۸/۳، عمدة القاري: ۴۰۲/۳، منحة الباري: ۱/۶۵۵

(۳) حوالہ بالا

(۴) حوالہ بالا

(۵) حوالہ بالا

(۶) شرح الکرمانی: ۱۹۸/۳، عمدة القاري: ۴۰۲/۳

(۷) فتح الباري: ۱/۴۲۳، عمدة القاري: ۴۰۲/۳، منحة الباري: ۱/۶۵۵

(۸) عمدة القاري: ۴۰۲/۳

اور عید گاہ سے الگ رہنے کا بیان ہے۔ (۱)

۲۴ - باب : إِذَا حَاضَتْ فِي شَهْرٍ ثَلَاثَ حَيَضٍ ،

وَمَا يُصَدِّقُ النِّسَاءُ فِي الْحَيْضِ وَالْحَمْلِ ، فِيمَا يُمَكِّنُ مِنَ الْحَيْضِ .

لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى : «وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ» / البقرة : ۲۲۸ /

یہ باب اس بات کے بیان میں ہے کہ جب عورت کو ایک ماہ میں تین حیض آجائیں، اور (اس بیان میں کہ) عورتوں کی تصدیق حیض و حمل کے بارے میں ان چیزوں میں کی جائے گی، جو حیض کے سلسلے میں ممکن ہوں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”اور عورتوں کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اس چیز کو چھپائیں، جو اللہ تعالیٰ نے ان کے رحم میں پیدا کی ہے۔“

ما قبل سے ربط

اس باب کو باب سابق کے ساتھ ربط یہ ہے کہ دونوں میں حیض سے متعلق احکام کا تذکرہ ہے۔ (۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ اس ترجمۃ الباب سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر کوئی عورت یہ دعویٰ کرے کہ اسے ایک ماہ میں تین حیض آچکے ہیں، تو اس کی اس دعویٰ میں تصدیق کی جائے گی، بشرطیکہ دعویٰ ایسی مدت سے متعلق ہو، جو تین حیض کے گزرنے کا احتمال رکھتی ہو، اور اسی طرح حمل کے معاملے میں بھی عورت کی بات معتبر ہوگی، چنانچہ آیت مذکورہ اسی بات پر دلالت کرتی ہے کہ عورت کا قول معتبر ہوگا، ایسے ہی جملہ تعلیقات بھی اسی بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مدت حیض کی کوئی تحدید نہیں، بلکہ یہ معاملہ عورت کے سپرد ہے، البتہ شرط یہ ہے کہ وہ دعویٰ امکانی حد میں ہو (۳)، چنانچہ علامہ کا سانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی عورت اپنی عدت کے ختم ہونے کی خبر دے اور ایسی مدت بتائے، جس میں واقعہً ایک عورت کی عدت گزر سکتی ہو، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، لیکن

(۱) عمدة القاري: ۳ / ۴۵۲

(۲) عمدة القاري: ۳ / ۴۵۳

(۳) شرح تراجم أبواب البخاري: ۲۸، الكنز المتواري: ۳ / ۲۹۰، الأبواب والتراجم: ۶۷، وهو المفهوم من

كلام التعلام العيني والحافظ ابن حجر رحمهما الله

اگر ایسی مدت بتائے، جس میں عدت نہ گزر سکتی ہو، تو پھر عورت کا قول بھی معتبر نہیں ہوگا، اور عدت کے گزرنے کے معاملے میں یہ حکم اس لیے ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورت کو امین بنایا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهَا أَنْ يَكْتُمَنَّ﴾ اور نزاع کے وقت امین ہی کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے، لہذا اگر عورت نے عدت کے گزرنے کی امکانی حد بیان کی، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، اور اگر امکانی حد بیان نہیں کی، تو اس کا قول معتبر بھی نہیں ہوگا، کیونکہ امین کا قول صرف ان امور میں معتبر ہوتا ہے، جن کی ظاہر تکذیب نہ کرتا ہو۔ (۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شراح رحمہم اللہ نے غرض امام بخاری رحمہ اللہ سے متعلق کوئی کلام نہیں کیا اور میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ دو مسئلے بیان کرنا چاہتے ہیں:

پہلا مسئلہ ایک اختلافی مسئلہ ہے اور اسی پر ترجمۃ الباب میں مذکور دعویٰ متفرع ہے اور ائمہ اربعہ کے درمیان وہ اختلافی مسئلہ مدت حیض کا مسئلہ ہے اور اسی اختلافی مسئلے پر ایک ماہ میں تین حیض کے گزرنے کا دعویٰ متفرع ہے اور یوں ترجمۃ الباب کا یہ جزء اصول تراجم میں سے اٹھاویں اصل سے متعلق ہوگا۔

دوسرا مسئلہ وہی ہے، جس کی تصریح ”وما یصدق النساء فی الحيض والحمل فیما یمکن من الحيض“ میں خود امام بخاری رحمہ اللہ نے کر دی ہے، یعنی: حیض اور حمل کے معاملے میں عورت کے قول کی تصدیق کی جائے گی، بشرطیکہ دعویٰ امکانی حد میں ہو۔ (۲)

(فیما یمکن من الحيض)

یہ جملہ ”یتصدق“ سے متعلق ہے، اور مطلب یہ ہے کہ عورت کے دعوے کی تصدیق کی جائے گی، جہاں تک تکرار حیض ممکن ہوگا اور اسی لئے ”فیما یمکن من الحمل“ نہیں کہا، کیونکہ تکرار حمل سے متعلق دعوے میں تصدیق کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ (۳)

(۱) بدائع الصنائع؛ کتاب الطلاق، فصل: بیان ما یعرف به انقضاء العدة: ۳/ ۱۹۸، دار الكتاب العربي

(۲) الكنز المتواری: ۳/ ۱۹۰، الأبواب والتراجم: ۶۷

(۳) شرح الکرمانی: ۳/ ۱۹۹، عمدة القاری: ۳/ ۴۵۳

لَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ((وَلَا يَحِلُّ لِهِنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ))

”لَقَوْلِ اللَّهِ“ میں لام تعلیلیہ ہے اور یہ آیت ”مَا يَصْدُقُ“ کی علت ہے، آیت مبارکہ سے استدلال اس طرح ہے کہ یہاں عورت کو رجمی حالت کے اظہار کی تاکید کی گئی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں عورت کا بیان معتبر ہوگا، کیونکہ اگر اس کا بیان معتبر نہ ہو، تو پھر اسے اندرونی رجمی حالت کے اظہار پر مجبور کرنا بے معنی ہوگا۔ اندرونی رجمی حالت کے اظہار پر مجبور کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس بارے میں عورت کا بیان معتبر ہوگا۔ (۱)

امام طبری رحمہ اللہ، امام زہری رحمہ اللہ سے سند صحیح کے ساتھ روایت کرتے ہیں کہ ((مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ)) سے مراد حمل، یا حیض ہے، پس عورتوں کے لیے حلال نہیں کہ وہ اسے چھپائیں (اس غرض سے کہ) تاکہ عدت پوری شمار کی جائے اور شوہر سے چھٹکارا حاصل ہو جائے اور وہ رجوع نہ کر سکے۔ (۲) اسی طرح سند حسن کے ساتھ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے: ”لَا يَحِلُّ لَهَا أَنْ تَكْتُمَ حَيْضَهَا، وَلَا أَنْ كَانَتْ حَامِلًا أَنْ تَكْتُمَ حَمْلَهَا“۔ (۳) نیز امام مجاہد رحمہ اللہ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں: ”لَا تَقُولُ: إِنِّي حَائِضٌ وَلَيْسَتْ بِحَائِضٍ، وَلَا لَيْسَتْ بِحَائِضٍ وَهِيَ حَائِضٌ“۔ (۴)

ائمہ اربعہ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ

پیچھے یہ بات گزر چکی ہے کہ حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد دو مسئلوں کو ذکر کرنا ہے، دوسرا مسئلہ تو بالکل واضح ہے، البتہ پہلا مسئلہ جو ائمہ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

ائمہ اربعہ کے درمیان حیض اور طہر میں سے ہر ایک کی تحدید میں اختلاف ہے۔

(۱) شرح الکرمانی: ۱۹۹/۳، فتح الباری: ۱/۴۲۵، عمدۃ القاری: ۳/۴۵۳

(۲) تفسیر الطبری، تفسیر سورة البقرة: ۲۲۸، رقم الحدیث: ۴۷۲۷، ج: ۴، ص: ۵۱۶، مؤسسة الرسالة

(۳) تفسیر الطبری، تفسیر سورة البقرة: ۲۲۸، رقم الحدیث: ۴۷۳۴، ج: ۴، ص: ۵۱۸، مؤسسة الرسالة

(۴) تفسیر الإمام مجاهد، تفسیر سورة البقرة: ۱/۳۰، دار الکتب العلمیة، فتح الباری: ۱/۴۲۵، عمدۃ

حیض سے متعلق احناف رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور تین راتیں ہیں اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے۔ امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن، یا سترہ دن ہے۔ دونوں حضرات کے دود و قول ہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک کم سے کم حیض کی کوئی حد نہیں اور زیادہ سے زیادہ سترہ، یا اٹھارہ دن ہے اور ”مختصر الخلیل“ میں ہے کہ مبتدئہ کے لیے حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔

طہر سے متعلق امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ طہر کی کم سے کم مدت تیراں دن ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پندرہ دن ہے۔

نیز ایک دوسرا مسئلہ یہ بھی ہے کہ بغیر کسی اختلاف کے سب کے نزدیک مطلقہ کی عدت تین ”قروء“ ہے، لیکن اس کی مراد میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک ”قروء“ سے مراد حیض ہے اور یہی مذہب امام احمد رحمہ اللہ کا بھی ہے، جس کی طرف انہوں نے رجوع کیا، جب کہ ان کا پہلا قول یہ ہے کہ ”قروء“ سے مراد طہر ہے، اور یہی امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کا مذہب ہے اور یوں اگر کوئی اپنی بیوی کو طہر میں طلاق دے، تو وہ طہر بھی عدت میں شمار ہوگا اور عورت اس ایک طہر کے بعد مزید دو طہروں کا انتظار کرے گی۔ (۱)

ان دو تمہیدی باتوں کے بعد اب اصل مسئلے کو سمجھنا قدرے آسان ہو جائے گا، جو کہ ترجمۃ الباب میں مذکور ہے، یعنی: اگر کوئی عورت ایک ماہ میں تین حیض گزرنے کا دعویٰ کرے، تو کیا ایسی عورت کی تصدیق کی ائمہ اربعہ کے مذاہب میں کوئی گنجائش، یا کوئی تاویل وغیرہ ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کے سابقہ قول (عدت میں طہر کا اعتبار ہوگا) کے اعتبار سے عورت کی اس دعویٰ میں تصدیق کی جائے گی، بلکہ اس قول کے اعتبار سے عورت کا دعویٰ اٹھائیس دن اور دو ساعتوں میں صادق آتا ہے، جس کی صورت درج ذیل ہے:

شوہر نے آخر طہر میں بیوی کو طلاق دی، جب حیض کے شروع ہونے میں ایک گھڑی اور ایک ساعت باقی تھی، پھر اس کے بعد ایک دن حیض کا اور پھر تیراں دن طہر کے، یہ کل چوداں دن اور ایک ساعت ہو گئے، پھر ایک دن حیض اور تیراں دن طہر اور ایک ساعت حیض کی، جس میں آخری طہر کی انتہاء ہوئی، یہ بھی کل چوداں دن

اور ایک ساعت ہوئے، یوں کل اٹھائیس دنوں اور دو ساعتوں میں اس عورت کی عدت پوری ہو سکتی ہے۔ (۱)

ابن المنذر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ انقضاء عدت کی وہ کم سے کم مدت جس میں عورت کے دعوے کی تصدیق کی جاسکتی ہے، اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت شریح رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اگر کوئی عورت یہ دعویٰ کرے کہ اسے ایک ماہ میں تین حیض آچکے ہیں اور بطور گواہ عادل عورتوں کو بھی پیش کرے، تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور یہی امام احمد رحمہ اللہ کا بھی مذہب ہے۔ اور یہ امام احمد رحمہ اللہ کے قول مرجوع عنہ کے اعتبار سے بالکل واضح ہے، اسی طرح امام احمد رحمہ اللہ کے قول مرجوع الیہ (عدت میں حیض کا اعتبار ہوگا) کے اعتبار سے بھی ایک ماہ میں تین حیض گزرنے کا دعویٰ صادق ہو سکتا ہے۔ (۲)

چنانچہ امام موفق الدین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دو حیضوں کے درمیان اقل طہر تیراں دن کا ہوتا ہے، کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ کا کلام اس مسئلہ میں مختلف نہیں ہے کہ عدت کا ایک ماہ میں گزرنا ممکن ہے، بشرطیکہ گواہ قائم کرے اور پھر اسی اثر علی و شریح رضی اللہ عنہما سے استدلال کیا۔

ایسے ہی امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک تیس دن اور چار ساعتوں میں دعوے کی تصدیق کی جاسکتی ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ شوہر نے آخر طہر میں طلاق دی، لہذا ایک ساعت اس طہر کی شمار کی جائے گی، جس میں طلاق دی گئی، پھر ایک لحظہ حیض کا (کیونکہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک اقل حیض کی کوئی حد نہیں، وہ ایک لحظہ اور ایک ساعت کے لیے بھی ہو سکتا ہے) پھر پندرہ دن طہر کے، یہ کل پندرہ دن اور دو لحظے ہونگے، پھر ایک لحظہ حیض کا، پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر ایک لحظہ حیض کا، جس میں طہر اخیر کی اخیر ہوئی، یہ بھی کل پندرہ دن اور دو لحظے ہوئے، اور یوں کل تیس دن اور چار ساعتوں اور لحظوں میں عدت تمام ہو سکتی ہے۔

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق ایک ماہ میں تین حیض گزرنا مشکل ہے، بلکہ کم از کم بتیس دن اور دو لحظے درکار ہیں، تب تصدیق ممکن ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”قرء“ سے مراد ”طہر“ ہے، اور اقل طہر پندرہ دن کا ہوتا ہے اور اقل حیض ایک دن اور ایک رات ہے، تو یوں بتیس دنوں اور دو ساعتوں اور دو لحظوں میں عدت پوری ہوگی، اور اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر نے آخر طہر میں طلاق دی، ایک لحظہ اس ایک طہر

(۱) شرح ابن بطلال: ۴۴۸/۱

(۲) کما سیب توضح بالجدول

کا شمار ہو گیا، پھر ایک دن حیض کا، پھر پندرہ دن طہر کے، یہ کل سولہ دن اور ایک لحظہ ہوئے، پھر ایک دن حیض کا اور پندرہ دن طہر کے اور ایک لحظہ حیض کا، جس میں طہر اخیر تمام ہوا، یہ بھی کل سولہ دن اور ایک لحظہ ہوئے، یوں کل بتیس دن اور دو لحظے بنتے ہیں۔ (۱)

اس مسئلہ میں احناف کے ہاں روایات بہت زیادہ مختلف ہیں، البتہ شراح کرام رحمہم اللہ کے ہاں جو مشہور روایت ہے، وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ساٹھ دن سے کم میں عورت کی اس دعوے میں تصدیق نہیں کی جاسکتی اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک انتالیس دن سے کم میں تصدیق نہیں کی جاسکتی، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ احناف کے ہاں عدت کا اعتبار حیض کے ساتھ ہے، پس عدت کے لیے تین حیض کا گزرنا ضروری ہے اور احناف کے ہاں حیض کی کم سے کم مدت اور زیادہ سے زیادہ مدت دونوں متعین اور محدود ہیں، اور اکثر طہر کی کوئی حد نہیں، لیکن اس کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہم حیض اور طہر میں سے ہر ایک کی کم سے کم مدت کو لیں، بلکہ اعتدال کا راستہ یہ ہے کہ ایک طرف سے کم سے کم مدت کو اور دوسری طرف سے زیادہ سے زیادہ مدت کو لیا جائے اور چونکہ طہر کی زیادہ سے زیادہ کوئی حد نہیں، اس لیے لامحالہ طہر کی کم سے کم مدت اور حیض کی اکثری مدت کو لیا جائے گا اور یوں بالکل واضح ہے کہ مجموعہ عدت ساٹھ دن بنیں گے۔ (۲)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ساٹھ دن سے کم میں عورت کی تصدیق نہیں کی جائے گی، بشرطیکہ عورت ذوات الحیض میں سے ہو، کیونکہ عادت یہ ہے کہ ایسا نہیں ہوتا کہ عورت کم طہر اور کم حیض والی ہو، اس لیے کہ جب کسی عورت کے حیض کے ایام زیادہ ہوتے ہیں، تو پھر اس کا طہر کم عرصہ کا ہوتا ہے اور جب طہر کم ہوتا ہے، تو حیض زیادہ ہوتا ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کم سے کم مدت جس میں عورت کی تصدیق کی جاسکے، اس کے لیے ضروری ہے کہ دو جہتوں میں سے ہر ایک میں کم کو لیا جائے اور یوں نو دن تین حیض کے اور تیس دن دو طہر کے، کل ملا کر انتالیس دن ہوئے۔ (۳)

(۱) شرح ابن بطلال: ۴۴۸/۱

(۲) بدائع الصنائع، کتاب الطلاق، فصل فی بیان ما یعرف بہ انقضاء العدة: ۱۹۸/۳، دار الكتاب العربي

(۳) شرح الکرمانی: ۱۹۹/۳، شرح ابن بطلال: ۴۴۸/۱

ان تمام مسالک کی توضیح کے لیے درج ذیل نقشہ پیش خدمت ہے:

| الطهر الذي طلق فيه الحيض الأول | الطهر بعده | الحيض الثاني | الطهر بعده | بدا الحيض الثالث الذي تمت فيه العدة | المجموع | عند مالك |
|--------------------------------|------------|--------------|------------|-------------------------------------|---------|-------------|
| لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | عند مالك |
| لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | عند الشافعي |
| لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | عند أحمد في |
| لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | المرجوع عنه |

فالمجموع عند الإمام مالك رحمه الله ثلاثون يوماً وأربع لحظات، وعند الإمام الشافعي رحمه الله إثنان وثلاثون يوماً ولحظتان، والمجموع عند الإمام أحمد ثمانية وعشرون يوماً ولحظتان.

| الطهر الطلاق | الحيض الأول | الطهر بعده | الحيض الثاني | الطهر بعده | الحيض الثالث | المجموع |
|--------------|-------------|------------|--------------|------------|--------------|----------------------|
| لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | عند الإمام أبي حنيفة |
| لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | عند صاحبيه |
| لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | عند أحمد في |
| لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | لحظة | المرجوع إليه |

فالمجموع عند الإمام الأعظم رحمه الله ستون يوماً، وعند صاحبيه رحمهما الله تسعة وثلاثون يوماً، والمجموع عند الإمام أحمد تسعة وعشرون يوماً. (۱)

وَيَذْكُرُ عَنْ عَلِيٍّ وَشَرِيحٍ : إِنْ أَمْرَأَةٌ جَاءَتْ بَيْنَتَهُ مِنْ بَطَانَةِ أَهْلِهَا ، مِمَّنْ يَرْضَى دِينَهُ ، أَنَّهَا حَاضَتْ ثَلَاثًا فِي شَهْرٍ ، صُدِّقَتْ . وَقَالَ عَطَاءٌ : أَقْرَأُهَا مَا كَانَتْ . وَبِهِ قَالَ إِبْرَاهِيمُ . وَقَالَ عَطَاءٌ : الْحَيْضُ يَوْمٌ إِلَى خَمْسَ عَشْرَةَ . وَقَالَ مُعْتَمِرٌ ، عَنْ أَبِيهِ : سَأَلْتُ أَبْنَ سِيرِينَ ، عَنْ الْمَرْأَةِ تَرَى الدَّمَ ، بَعْدَ قَرْنِهَا بِخَمْسَةِ أَيَّامٍ ؟ قَالَ : النِّسَاءُ أَعْلَمُ بِذَلِكَ .

(ويذكر عن علي وشريح: إن امرأة جاءت ببينة من بطانة أهلها ممن يرضى دينه أنها حاضت ثلاثاً في شهر، صدقت. وقال عطاء: أقرأها ما كانت. وبه قال إبراهيم. وقال عطاء: الحيض يوم إلى خمس عشرة. وقال معتمر، عن أبيه: سألت ابن سيرين، عن المرأة ترى الدم، بعد قرنها بخمسة أيام؟ قال: النساء أعلم بذلك.)

”حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت شریح رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اگر عورت

اپنے گھر کے مخصوص افراد میں سے کوئی گواہ لے آئے کہ اس کو ایک ماہ میں تین بار حیض ہوا

ہے، تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔“

تراجم رجال

علی

یہ امیر المومنین سیدنا علی بن ابی طالب بن ہاشم بن عبد مناف ہاشمی مکی مدنی رضی اللہ عنہ ہیں۔ ”ابو الحسن“ ان کی کنیت ہے (۱) اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ابو تراب“ کی کنیت سے پکارا تھا۔ (۲)

آپ کے حالات ”کتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

شریح

یہ مشہور تابعی اور امام حضرت شریح بن الحارث بن قیس بن الجہم بن معاویہ بن عامر کنڈی کوئی قاضی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو امیہ“ ہے اور انہیں ”شریح بن شریحیل“ اور ”ابن شریحیل“ بھی کہا جاتا ہے۔ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ اولاد فرس میں سے تھے، جو یمن میں آکر آباد ہوئے تھے۔ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ تو پایا ہے، مگر شرف ملاقات حاصل نہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں کوفہ کا گورنر مقرر کیا تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور تک اسی عہدہ قضاء پر فائز رہے اور بالآخر خود ہی حجاج بن یوسف کے دور میں عہدہ قضاء سے دستبردار ہوئے۔ (۴)

ایک قول ان کے صحابی ہونے کا بھی ہے، مگر وہ صحیح نہیں، بلکہ صحیح یہ ہے کہ یہ ان افراد میں سے ہیں، جنہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ایمان قبول کیا، (مگر شرف ملاقات حاصل نہ ہوا) اور حضرت ابو بکر

(۱) تہذیب الکمال: ۴۷۲/۲۰

(۲) صحیح البخاری، کتاب الصلاة، باب نوم الرجال فی المسجد، رقم الحدیث: ۴۴۱

(۳) کشف الباری: ۱۴۹/۴

(۴) تہذیب الکمال: ۴۳۶/۱۲، مؤسسة الرسالة، تہذیب التہذیب: ۲۸۷/۴، دار الفکر، تہذیب الأسماء

واللغات: ۲۴۳/۱، دار الکتب العلمیة، وإدارة الطباعة المنیریة، سیر أعلام النبلاء: ۱۰۰/۴، مؤسسة

الرسالة، عمدة القاری: ۴۵۳/۳

صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں یمن سے (مدینہ طیبہ کی طرف) کوچ کیا۔ (۱)

انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ارسال کے ساتھ روایت کی ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت عروہ الباری اور حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہم سے بھی روایت حدیث کی۔

اور ان سے ابو وائل شقیق بن سلمہ، عامر شعبی، ابراہیم نخعی، انس بن سیرین، سعید بن حیان تمیمی، شرح ابن الحارث (ان کے علاوہ ہیں) عطاء بن السائب، قیس بن حازم، ابو حصین عثمان بن عاصم اسدی، محمد بن سیرین، مغیرہ ثقفی (ہشام بن مغیرہ کے والد) اور ابن ابی صفیہ رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۲)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت شرح رحمہ اللہ کی طرف (ان کو کوفہ کا قاضی بنانے کے بعد) جو مکتوب ارسال کیا تھا، وہ یہ تھا:

”إذ أتاك أمر في كتاب الله، فاقض به، فإن لم يكن في كتاب الله
وكان في سنة رسوله، فاقض به، فإن لم يكن فيهما، فاقض بما قضى به أئمة
الهدى، فإن لم يكن، فأنت بالخيار، إن شئت تجتهد رأيك وإن شئت
تؤمرني، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا أسلم لك“۔ (۳)

حضرت شرح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت معاویہ، یزید بن معاویہ اور عبد الملک، ان سب کے دور میں عہدہ قضاء پر مامور رہا، یہاں تک کہ حجاج بن یوسف کا دور شروع ہو گیا، تو اس وقت میں نے حجاج کو اس عہدہ قضاء سے استعفیٰ دے دیا۔ حضرت شرح رحمہ اللہ نے ۱۲۰ سال عمر پائی۔ حجاج کو استعفیٰ دینے کے بعد ایک سال تک زندہ رہے اور پھر اس دنیائے فانی سے رحلت فرما گئے۔ (۴)

ابن المدینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شرح رحمہ اللہ ۵۳ سال تک کوفہ کے قاضی رہے اور زیاد بن معاویہ کے دور میں ۷ سال بصرہ کے بھی والی رہے (۵)، اور حفص بن عمر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت شرح رحمہ اللہ ۶۰

(۱) سیر أعلام النبلاء: ۴/۱۰۰، مؤسسة الرسالة

(۲) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۱۲/۴۳۷

(۳) سیر أعلام النبلاء: ۴/۱۰۱

(۴) تہذیب الکمال: ۱۲/۴۳۷، تہذیب التہذیب: ۴/۲۸۷

(۵) تہذیب الکمال: ۱۲/۴۳۷، تہذیب التہذیب: ۴/۲۸۷

سال تک عہدہ قضاء پر فائز رہے۔ (۱)

حضرت شریح رحمہ اللہ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے علم حاصل کیا۔ (۲)

یحییٰ بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”شریح بن ہانی کوفی و شریح بن أرطاة کوفی، و شریح القاضی أقدم منهما وهو ثقة“۔ یعنی: ”حضرت شریح القاضی اول الذکر دونوں حضرات سے مقدم اور ثقہ تھے۔“ (۳)

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کوفی تابعی ثقة“۔ (۴)

محمد بن سیرین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان شریح شاعراً و کان زاجراً و کان قائفاً و کان کوسجاً و کان قاضياً“۔ یعنی: ”شریح رحمہ اللہ شاعر بھی تھے، دھمکانے والے بھی تھے، آثار کا تتبع کرنے والے بھی تھے، کم بالوں والے بھی تھے اور قاضی بھی تھے۔“

نیز فرماتے ہیں کہ میں نے کوفہ میں صرف چار ایسی شخصیات کو پایا، جن کو فقہ میں خاص مہارت تھی:

۱- حارث الاعور، ۲- علقمہ بن قیس، ۳- عبیدۃ السلمان، ۴- قاضی شریح۔ (۵)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۶)

حضرت شریح رحمہ اللہ سنن و آثار کی بہت زیادہ پیروی کیا کرتے تھے، چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں: ”إنما أقتفی بالأثر، فما وجدت في الأثر، حدثتکم“۔ یعنی: میں آثار و سنن کو تلاش کرتا ہوں اور پھر جو کچھ بھی میں ان آثار میں پالیتا ہوں، وہ تم لوگوں سے بیان کر دیتا ہوں۔“ (۷) چنانچہ امام شعبی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی شریح رحمہ اللہ کے پاس ایک آدمی آیا اور اس نے انگلیوں کی دیت کی بابت سوال کیا، تو حضرت شریح

(۱) تہذیب الکمال: ۴۳۷/۱۲

(۲) تہذیب الکمال: ۴۳۸/۱۲، تہذیب التہذیب: ۲۸۷/۴

(۳) الجرح والتعديل: ۳۳۳/۴، تہذیب الکمال: ۴۳۸/۱۲، تہذیب التہذیب: ۲۸۷/۴

(۴) معرفة الثقات للعجلي: ۴۵۱/۱، مكتبة الدار

(۵) تہذیب الکمال: ۴۳۸/۱۲، تہذیب التہذیب: ۲۸۸/۴، دار الفکر

(۶) کتاب الثقات لابن حبان: ۳۵۲/۴، دار الفکر

(۷) تہذیب الکمال: ۴۴۲/۱۲

رحمہ اللہ نے فرمایا: ”عشر عشر“ تو اس سائل نے تعجب کا اظہار کیا اور (خنصر اور ابہام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے) کہنے لگا کہ کیا یہ دونوں انگلیاں برابر ہیں؟ اس پر حضرت شریح رحمہ اللہ نے سائل سے پوچھا: کیا کان اور ہاتھ دونوں برابر ہوتے ہیں؟ جب کہ دونوں میں نصف نصف دیت لازم آتی ہے، اور پھر سائل کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: ویس حک، یعنی: تیرا ناس ہو، سنت تمہارے قیاس پر مقدم ہے، سو اسی کی اتباع کرو اور بدعات ایجا دمت کرو، کیونکہ جب تک تم سنت کو پکڑے رکھو گے، کبھی گمراہ نہیں ہو گے۔ (۱)

ابو نعیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان شریح یقضي بقضاء عبد اللہ“۔ (۲)

ابو نعیم رحمہ اللہ اپنی سند سے حضرت شریح رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں (شریح رحمہ اللہ) نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہو کر اسلام قبول کیا اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ یمن میں کافی تعداد میں میرے اہل بیت بھی موجود ہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انہیں بھی لے آؤ، چنانچہ وہ لوٹے اور ان سب کو بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آئے، مگر تب تک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے رحلت فرما چکے تھے۔ (۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو ابن السکن رحمہ اللہ نے بھی نقل کیا ہے اور نقل کرنے کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ سوائے اس ایک روایت کے اور کوئی روایت مجھے ایسی نہیں ملی، جو حضرت شریح رحمہ اللہ کی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات پر دلالت کرتی ہو، واللہ اعلم بصحتہ۔ (۴)

ان کی سن وفات میں کافی اختلاف ہے۔

اشعث رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شریح رحمہ اللہ نے ایک سو دس سال عمر پائی (۵)، اشعث رحمہ اللہ ہی کی ایک دوسری روایت ہے کہ ۱۲۰ سال عمر پائی (۶)۔ ابو نعیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شریح رحمہ اللہ نے ایک سو آٹھ

(۱) تہذیب الکمال: ۴۴۲/۱۲

(۲) سیر أعلام النبلاء: ۱۰۳/۴

(۳) سیر أعلام النبلاء: ۱۰۱/۱، تہذیب التہذیب: ۲۸۸/۴، دار الفکر

(۴) تہذیب التہذیب: ۲۸۸/۴

(۵) سیر أعلام النبلاء: ۱۰۶/۴، تہذیب الکمال: ۴۴۴/۱۲

(۶) تہذیب الکمال: ۴۴۴/۱۲

سال زندگی گزاری اور سن ۸۷ ہجری میں حضرت مصعب بن زبیر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں انتقال ہوا (۱)، اور بہت سے مؤرخین نے بھی یہی تاریخ وفات ذکر کی ہے، جن میں ابو بکر بن ابی شیبہ، ابو عبید اور ہشتم بن عدی رحمہم اللہ وغیرہ بھی شامل ہیں (۲)، جب کہ دیگر بہت سے مؤرخین جن میں خلیفہ بن خیاط اور ابن نمیر وغیرہ شامل ہیں، کا کہنا ہے کہ شریح رحمہ اللہ کا انتقال ۸۰ ہجری میں ہوا (۳)۔ خلیفہ بن خیاط نے ایک دوسرے مقام پر سن وفات ۸۷ ہجری ذکر کی ہے (۴)۔ ایسے ہی ابو نعیم رحمہ اللہ سے مزید دو روایتیں ہیں، ایک روایت ۹۳ ہجری کی ہے اور دوسری روایت ۹۶ ہجری کی ہے (۵)۔ علی بن عبد اللہ تیمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ۹۷ ہجری میں انتقال ہوا، اور بعض نے ۹۹ ہجری کا بھی قول کیا ہے۔ (۶)

تخریج التعلیق

عبد اللہ دارمی رحمہ اللہ نے اس قصہ کو اپنی سند سے جس کے تمام رجال ثقہ ہیں، موصولاً ذکر کیا ہے، روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

”أخبرنا يعلى، حدثنا إسماعيل، عن عامر هو الشعبي، قال: جاءت امرأة إلى علي، تسخا صم زوجها طلقها، فقالت: حضت في شهر ثلاث حيض. فقال علي لشریح: اقض بينهما. قال: يا أمير المؤمنين! وأنت ههنا؟ قال: اقض بينهما. قال: إن جاءت (ببينة) من بطانة أهلها ممن يرضى دينه وأمانته تزعم أنها حاضت ثلاث حيض تطهر عند كل قرء وتصلي، جاز لها، وإلا، فلا. فقال علي: ”قالون“. وقالون بلسان الروم: ”أحسن“.

(۱) سیر أعلام النبلاء: ۱۰۶/۴، تہذیب الکمال: ۴۴۴/۱۲، تہذیب التہذیب: ۱۶۱/۲، مؤسسة الرسالة

(۲) تہذیب الکمال: ۴۴۴/۱۲، تہذیب التہذیب: ۱۶۱/۲، مؤسسة الرسالة

(۳) حوالہ بالا

(۴) تہذیب الکمال: ۴۴۴/۱۲

(۵) حوالہ بالا

(۶) تہذیب الکمال: ۴۴۴/۱۲، تہذیب التہذیب: ۱۶۱/۲، مؤسسة الرسالة

”امام شعبی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ایک عورت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس اپنا قضیہ لے کر آئی، یہ عورت مطلقہ تھی اور اپنے شوہر سے عدت گزر جانے کے مسئلے میں نزاع اور جھگڑا رکھتی تھی، عورت کا دعویٰ یہ تھا کہ ایک ماہ میں اس کے تین حیض گزر چکے ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح رحمہ اللہ کو حکم دیا کہ ان کے درمیان فیصلہ کریں۔ قاضی شریح رحمہ اللہ نے عرض کیا کہ کیا آپ کی موجودگی میں؟ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جی ہاں! اس پر قاضی شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر عورت اپنے گھر کے مخصوص معتبر اور متدین افراد میں سے گواہ پیش کرے، جو اس کی حالت سے باخبر بھی ہوں اور دیندار بھی ہوں اور وہ اس بات پر گواہی دیں کہ واقعی اس کی عدت تین حیض کے ساتھ ایک ماہ میں گزر چکی ہے اور اس نے غسل کے بعد نماز پڑھی ہے، تو عدالت اس کے بیان کا اعتبار کرے گی، ورنہ نہیں۔ اس فیصلہ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح رحمہ اللہ کی تحسین فرمائی اور فرمایا: ”قالون“۔ ”قالون“ رومی زبان کا لفظ ہے، جس کے معنی ہیں: احسنت، یعنی: بہت خوب فیصلہ فرمایا۔“

پھر جب ابو محمد عبداللہ داری رحمہ اللہ سے قاضی شریح رحمہ اللہ کے اس فیصلہ کے بارے میں پوچھا گیا کہ آپ کی اس فیصلے اور مسئلے کے متعلق کیا رائے ہے؟ تو انہوں نے نفی میں جواب دیا اور فرمایا: ”ثلاث حیض فی شہر کیف یکون؟“ یعنی: ”ایک ماہ میں تین حیض کیسے گزر سکتے ہیں؟!“ (۱)

ایسے ہی ابن حزم رحمہ اللہ اور ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے بھی اس روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے۔ (۲)

تعلیق کو ”صیغہ ترمیض“ کے ساتھ ذکر کرنے کی وجہ

امام حجازی رحمہ اللہ نے اس تعلیق کو ”صیغہ ترمیض“ کے ساتھ ذکر کیا اور جزم اس لیے نہیں فرمایا، کیونکہ

(۱) سنن الدارمی، باب فی أقل الطہر: ۱/ ۲۳۳، ۲۳۴، رقم الحدیث: ۸۵۵، ۸۵۶، قدیمی

(۲) المصنف لابن أبی شیبہ، کتاب الطلاق، باب من قال: أوتمنت المرأة علی فرجها: ۱۰/ ۲۲۱، رقم الحدیث:

۱۹۶۴۱، شركة دار القبلة / مؤسسة علوم القرآن، المحلی بالآثار، کتاب الطلاق، أحكام العدة: ۱/ ۲۷۲، رقم

المسئلة: ۹۹۸، إدارة الطباعة، التوضیح: ۱۲۱/ ۵، فتح الباری: ۱/ ۴۲۵، عمدة القاری: ۳/ ۴۵۳

عامر شعمی رحمہ اللہ کے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سماع میں تردد اور اختلاف ہے اور نہ یہ فرمایا کہ عامر شعمی رحمہ اللہ نے اس روایت کو قاضی شریح رحمہ اللہ سے سنا ہے، ورنہ اگر قاضی شریح رحمہ اللہ سے سماع کی تصریح کر دیتے، تب بھی روایت موصول ہو سکتی تھی، کیونکہ عامر شعمی رحمہ اللہ کا قاضی شریح رحمہ اللہ سے سماع ثابت ہے۔ (۱)

عامر شعمی رحمہ اللہ کے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سماع میں ائمہ رجال کا اختلاف

ائمہ رجال کا عامر شعمی رحمہ اللہ کے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سماع میں اختلاف ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عامر شعمی رحمہ اللہ کا سماع نہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت ہے، نہ حضرت ابن مسعود سے، نہ اسامہ بن زید سے اور نہ حضرت علی رضی اللہ عنہم سے ان کا سماع ثابت ہے، البتہ صرف ان حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو دیکھا ہے، اور اسی طرح حضرت معاذ بن جبل اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے بھی سماع ثابت نہیں۔ (۲)

علامہ حازمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لم یثبت أئمة الحديث سماعه منه“۔ یعنی: ”ائمہ حدیث ان (عامر شعمی رحمہ اللہ) کا سماع ان (حضرت علی رضی اللہ عنہ) سے ثابت قرار نہیں دیتے۔“

امام دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام عامر شعمی رحمہ اللہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے صرف ایک روایت سنی ہے، اس کے علاوہ کچھ نہیں سنا (۳)۔ اور اس ایک روایت کے سماع سے امام دارقطنی رحمہ اللہ کا اشارہ اس حدیث کی طرف ہے، جو امام بخاری رحمہ اللہ نے ”رجم“ کے باب میں تخریج کی ہے، جس میں ہے کہ امام شعمی رحمہ اللہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے ایک عورت کو رجم کیا اور پھر فرمایا: ”رجمتها بسنة النبي صلى الله عليه وسلم“۔ (۴)

پس اگرچہ امام شعمی رحمہ اللہ کا سماع حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں اور وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ

(۱) فتح الباری: ۴۲۵/۱

(۲) تہذیب التہذیب: ۲۶۵/۲

(۳) العلل للدارقطنی: ۹۷/۴، دار طیبہ

(۴) العلل للدارقطنی: ۹۷/۴، دار طیبہ، رواہ البخاری فی الحدود، باب رجم المحصن، رقم

سے جو روایات بیان کرتے ہیں، وہ مرسل روایات ہیں، لیکن ان کی وہ مرسل روایات بھی صحیح ہیں، کیونکہ امام شعبی رحمہ اللہ صرف صحیح احادیث ہی کو ارسال کے ساتھ بیان کیا کرتے تھے، چنانچہ امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ومرسل الشعبي صحيح، لا يكاد يرسل إلا صحيحاً“۔ یعنی: ”امام شعبی رحمہ اللہ کی مرسل روایات بھی صحیح ہیں، کیونکہ وہ صرف صحیح احادیث ہی کو ارسال کے ساتھ بیان کیا کرتے تھے۔“ (۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا صیغہ ترمیض سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی سند کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ امام شعبی رحمہ اللہ کا قاضی شریح رحمہ اللہ سے سماع ثابت ہے، اور اس سے ان حضرات کی بات پر اثر پڑے گا، جن کا کہنا ہے کہ جب امام بخاری رحمہ اللہ کسی بات کو بغیر جزم کے ذکر کرتے ہیں، تو وہ بات ان کے نزدیک درست نہیں ہوتی، لیکن ان لوگوں کی یہ رائے درست نہیں، کیونکہ خود امام بخاری رحمہ اللہ نے ”کتاب مواقيت الصلاة، باب ذكر العشاء والعتمة، ومن راه واسعاً“ میں بھی صیغہ ترمیض کے ساتھ درج ذیل روایت نقل کی ہے:

”ويذكر عن أبي موسى قال: كنا نتناوب الحديث“

جب کہ اس کی سند امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک بالکل صحیح ہے۔ (۲)

قاضی شریح رحمہ اللہ نے ایک فیصلہ فرمایا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کی اس فیصلہ پر تحسین فرمائی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا ائمہ اربعہ کے مذاہب میں بھی اس فیصلہ کی کوئی گنجائش ہے یا نہیں؟ تو گذشتہ تفصیلی کلام سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ صرف امام مالک رحمہ اللہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے مذاہب کے اعتبار سے اس فیصلہ کی گنجائش ہے اور کوئی اشکال کی بات نہیں، امام مالک رحمہ اللہ کے مذاہب کے مطابق تیس دن اور چار ساعتوں میں تین حیض اور تین طہر گزر سکتے ہیں اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے قول مرجوع عنہ کے اعتبار سے اٹھائیس دن اور دو ساعتوں میں ایسا ممکن ہے اور قول مرجوع الیہ کے اعتبار سے انتیس دن میں تین حیض گزر سکتے ہیں، لیکن جن حضرات کے نزدیک طہر کی مدت کم از کم پندرہ دن اور حیض کی مدت کم از کم ایک دن ہے، (جیسا کہ شوافع کا مذاہب ہے) یا تین دن ہے، (جیسا کہ احناف کا مذاہب ہے)، تو ان

(۱) معرفة الثقات للعجلي: ۱۲/۲، تہذیب الکمال: ۳۵/۱۴، تہذیب التہذیب: ۲/۲۶۵

(۲) عمدة القاري: ۳/۴۵۴

حضرات کے مذاہب کے اعتبار سے صرف ایک ماہ کی قلیل مدت میں عدت کے گزر جانے کا مسئلہ درست نہیں ہو سکتا، کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کی رو سے کم از کم بتیس دن اور دو ساعتیں درکار ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کی رو سے کم از کم ساٹھ دن اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک کم از کم انتالیس دن درکار ہیں، اس لیے قاضی شریح رحمہ اللہ کا فیصلہ (کہ اگر خاندان کی معتبر اور دیندار عورتیں شہادت دیں، تو ایک ماہ میں عدت کے گزرنے کا دعویٰ مان لیا جائے گا) نہ احناف رحمہم اللہ کے مذہب کے مطابق درست ہے اور نہ شوافع رحمہم اللہ کے مذہب کے مطابق صحیح قرار پاتا ہے۔

قاضی شریح رحمہ اللہ کے فیصلے اور شوافع و احناف کے اصولی مسلکوں کے درمیان تطبیق کی صورتیں

اب ایک طرف قاضی شریح رحمہ اللہ کا فیصلہ اور فتویٰ ہے اور دوسری طرف شوافع و احناف کا اصولی مسلک ہے، علماء کرام نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق ان دونوں کے درمیان تطبیق کی راہیں نکالیں ہیں، جن میں کچھ آراء قابل پذیرائی اور لائق ذکر ہیں، چنانچہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دراصل قاضی شریح رحمہ اللہ کا یہ فتویٰ اور فیصلہ تعلیق بالاحال کے قبیل سے ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ یہاں ”ان“ حرف شرط کا استعمال ہوا ہے اور ”ان“ وہ حرف شرط ہے کہ جو تعلیق بالاحال کے موقع پر بھی استعمال کیا جاتا ہے، گویا قاضی شریح رحمہ اللہ کے فیصلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر عورت اپنے اہل خانہ میں سے چند معتبر افراد کی گواہی لے آئے، تو اس کا قول معتبر ہوگا، لیکن ایسا ہونا محال ہے، کیونکہ قاضی شریح رحمہ اللہ یہ بات جانتے تھے کہ عدت کا ایک ماہ کی قلیل مدت میں مکمل ہو جانا، ناممکن ہے اور پھر جب کہ زمانہ بھی خیر و سعادت اور دینداری کا زمانہ ہو، تو یہ ممکن نہیں ہے کہ ایسے زمانے میں کوئی ایسے کام کے وقوع کے لیے گواہی دے، جو عقلاً ناممکن نظر آ رہا ہو۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اولاً اس قصے کے طرق کو جمع کیا اور پھر اپنے مذہب کی رعایت کے لیے ایک صورت اختیار کر لی، اور وہ صورت یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک لفظ ”قرء“ سے مراد ”طہر“ ہے، جس کی کم از کم مدت پندرہ دن ہے اور حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے، اس لیے اگر آخر طہر میں طلاق دی، تو ترتیب ایام اس طرح ہوگی:

لحظہ (وہ طہر جس کے آخر میں طلاق دی) / یوم ۱۵ / ایام ۱۵ / ایام ۱۵ / لحظہ (تیسرے حیض کی ابتداء،

جس میں عدت تمام ہوئی)۔

یوں ۳۲ دنوں اور ۲ ساعتوں میں عدت مکمل ہو جائے گی اور یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور قاضی شریح رحمہ اللہ کے فیصلہ کے موافق ہے، کیونکہ اس قصے میں راوی نے کسر کو حذف کیا ہے اور بجائے ۳۵ دن کے ایک ماہ کہہ دیا اور اس کی تائید حضرت ہشیم رحمہ اللہ کی روایت سے ہوتی ہے، جو انہوں نے اسماعیل کے طریق سے نقل کی ہے، کیونکہ اس روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

”حاضت فی شهر أو خمسة وثلاثین يوماً“۔ (۱)

مگر حذف کسر والی بات قابل اطمینان نہیں، اس لیے کہ خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کے قول کے تحت عبد اللہ دارمی رحمہ اللہ کے حوالے سے یہ روایت بھی صحیح سند کے ساتھ نقل کی ہے:

”إذا حاضت فی شهر أو أربعین ليلة“۔

اب اگر بقول حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ۵ کے کسر کو حذف کرنے کی گنجائش ہے، تو پھر مزید ۴ کو حذف کرنے کی بھی گنجائش ہونی چاہیے، کیونکہ روایت سے اس کی بھی تائید ہوتی ہے اور یوں کہا جائے کہ راوی نے ۹ کے کسر کو حذف کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کسر کے حذف و ذکر کا کوئی اصول نہیں۔ (۲)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ نے اقل کا اعتبار کرتے ہوئے ایک ماہ میں تین حیض گزرنے کی گنجائش نکالی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے ۳۲ دن میں تین حیض کے گزرنے کی گنجائش نکالی ہے، اسی طرح احناف کے ہاں اگر اقل مدت کو لیا جائے، تو ۳۹ دن میں اس کی گنجائش نکل سکتی ہے، مگر فرق قضاء اور دیانت کا ہے، کیونکہ عورت کے اس دعوے کی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت خود اس عورت کی ذات کے اعتبار سے ہے اور وہ یہ ہے کہ جب اس کو طلاق دے دی گئی، تو اب عورت کی طبعی خواہش یہ ہوگی کہ جلد از جلد عدت ختم ہو اور اس کی ذات پر سے شوہر کے حقوق ختم ہو جائیں، جس نے جھگڑے کی بناء پر اس کو طلاق دی ہے، تاکہ عدت گزرنے کے بعد دوسرا خاوند تلاش کر سکے اور دوسری حیثیت

(۱) فتح الباری: ۱/۲۶۶

(۲) فیض الباری: ۱/۵۰۴

قضاء و فیصلے کے اعتبار سے ہے۔

دیانت کا تقاضا یہ ہے کہ عورت کی تصدیق ہر اس مدت میں کی جاسکتی ہے، جس میں عدت کے گزرنے کا امکان ہے، لیکن قضاء کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک پورا یقین نہ ہو جائے، اس وقت تک عورت کی تصدیق نہ کی جائے۔

اب جو مسئلہ متون میں مذکور ہے کہ دو ماہ سے کم میں عورت کی تصدیق نہیں کی جائے گی، تو وہ درحقیقت قضاء کا مسئلہ ہے، کیونکہ صورت اگر میاں بیوی کے درمیان نزاع کی ہے، تو پھر طرفین کے حقوق کی رعایت ضروری ہوگی اور اقل مدت کو لینے کے بجائے یقینی بات کو لے کر فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ یہاں دونوں کے حقوق متعلق ہیں، اگر عدت گزر چکی ہے، تو عورت دوسرا خاوند تلاش کر سکے گی اور اگر عدت نہیں گزری، تو شوہر کو رجوع کا حق حاصل ہوگا، لیکن عین ممکن ہے کہ عورت نے اقل مدت کو لے کر جھوٹ بولا ہو، تاکہ شوہر رجوع نہ کر سکے، کیونکہ ایک ماہ میں حیض کا تکرار ایک نادر بات ہے، لہذا ضروری ہے کہ دو ماہ سے کم میں عورت کی تصدیق نہ کی جائے، تاکہ عدت کا گزرنا یقینی ہو جائے، چنانچہ مالکیہ نے بھی اس اصول کی رعایت کی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اگرچہ اقل حیض کی تحدید نہیں، وہ ایک لحظہ کے لیے بھی ہو سکتا ہے، مگر عدت کے باب میں انہوں نے بھی احتیاطاً تحدید کی ہے۔

پس جہاں تک معاملہ عورت کی ذات سے متعلق ہے، جیسا کہ اس کی نمازوں اور روزوں کا معاملہ ہے، تو اس حد تک تو اس کی تصدیق کی جائے گی، لیکن جب اوروں کے حقوق بھی متعلق ہوں گے، تو پھر یقینی صورت کو لئے بغیر (امکانی صورت کو لے کر) اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، لہذا اگر میاں بیوی کے درمیان نزاعی صورت نہ ہو اور بیوی ۳۹ دن میں عدت کے گزرنے کا دعویٰ کرے، تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ دیانت اور قضاء کے فرق کی بات کسی نے نہیں لکھی، مگر میں اس وجہ سے مطمئن ہوں، کیونکہ فقہاء کرام رحمہم اللہ نے حیض و طہر کے بارے میں اقل و اکثر کی تحدید کر دی ہے، پس اگر اس تحدید کی رعایت نہ کی گئی، تو دو متضاد اور متناقض باتیں ہو جائیں گی، کیونکہ اقل و اکثر کی تحدید اس بات کو مستلزم ہے کہ اگر مدت، انقضائے عدت کا احتمال رکھتی ہے، تو عورت کے دعوے کی تصدیق کی جائے گی اور دو ماہ سے کم میں تصدیق نہ کرنا اس امر کو مستلزم ہے کہ طہر و حیض کے باب میں اقل و اکثر کی تحدید بے کار و بے

فائدہ ہے۔

حاصل یہ نکلتا ہے کہ دو ماہ سے کم میں عورت کی عدم تصدیق اس بناء پر نہیں ہے کہ دو ماہ سے کم مدت میں عدت نہیں گزر سکتی، یا پھر اقل و اکثر کی تحدید بیکار ہے، بلکہ عدم تصدیق کا مدار نزاعی صورت میں جانہین کی رعایت کی غرض سے ہے، اگرچہ دو ماہ سے کم میں عدت گزر سکتی ہے اور وہ اس طور پر کہ ۹ دن تین حیض کے لیے جائیں حیض کی اقل مدت کے اعتبار سے، اور ۳۰ دن دو طہر کے لیے جائیں، یوں ۳۹ دنوں میں عدت پوری ہو سکتی ہے۔

اس تفصیل کی روشنی میں قاضی شریح رحمہ اللہ کے فیصلہ میں مذکور لفظ ”شہر“ کا مدار کسر کی نفی پر نہیں ہوگا، بلکہ ”شہرین“ کی نفی پر ہوگا، یعنی: یہ شہرتیں دن کے معنی میں نہیں، بلکہ یہ شہر، شہرین کے مقابلے میں ہے، یعنی: عورت نے دو ماہ سے کم میں عدت کے گزرنے کا دعویٰ کیا ہے، لہذا اب اس لفظ ”شہر“ میں خود بخود گنجائش نکل آئی اور اب مطلب یہ نہیں رہا کہ ایک ماہ سے ایک دن بھی زائد نہ ہو، بلکہ ہر وہ مدت جو دو ماہ سے کم ہے، اس پر اس لفظ کا اطلاق کیا جاسکتا ہے، اور پھر قاضی شریح رحمہ اللہ کے فیصلہ میں بھی قدر ممکن کی رعایت ہے، چنانچہ صرف عورت کے بیان پر فیصلہ نہیں دیا جا رہا، بلکہ متدین اور باخبر گھریلو خواتین کی گواہی شرط قرار دی گئی ہے، یوں نہ صرف ائمہ ثلاثہ کے مذاہب اس فیصلہ کے موافق ہو جاتے ہیں، بلکہ احناف کا مسلک بھی اس فیصلہ کے موافق ہے۔ (۱)

شاہ صاحب رحمہ اللہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ قاضی شریح رحمہ اللہ نے دیانت پر فیصلہ فرمایا ہے، کیونکہ قضاء دو ماہ سے کم میں عدت گزرنے کی تصدیق نہیں کی جاسکتی اور کتب فقہ میں مذکور اس مسئلہ کا حکم قضاء کے اعتبار سے ہے، لہذا مطلب یہ ہے کہ قاضی شریح رحمہ اللہ نے ”شہرین“ کے اعتبار سے فیصلہ نہیں فرمایا، جو کہ قضاء کے اعتبار سے ہوتا اور اسی لئے کسور کو حذف کر دیا اور پھر اس سے کوئی تعرض نہیں فرمایا۔

قاضی شرعی تراضی خصمین کی خاطر دیانت پر فیصلہ دے سکتا ہے

باقی یہ سوال رہ جاتا ہے کہ شریح رحمہ اللہ قاضی تھے، تاکہ مفتی، لہذا جو فیصلہ انہوں نے فرمایا وہ قضاء ہی تھا۔ جواب یہ ہے کہ قاضی شرعی پر یہ واجب نہیں کہ وہ ہمیشہ قضاء ہی کا حکم کرے، بلکہ اس کو تراضی خصمین کی صورت میں دیانت پر بھی حکم کرنے کا حق رہتا ہے، گو وہ قضاء کی طرح حجت ملزمہ نہ ہوگا، اسی لئے قاضی کے لیے

تراضی طرفین ضروری ہے، جیسا کہ ”در مختار“ (☆) میں ہے کہ قاضی فتوے بھی دے سکتا ہے، حتیٰ کے مجلس قضاء میں بھی ایسا کر سکتا ہے، یہی صحیح ہے اور ”شرح معانی الآثار“ میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے حوالے سے قصہ ذکر ہوا ہے کہ قاضی شریح رحمہ اللہ سے مسئلہ پوچھا گیا، انہوں نے بتانے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ میں قاضی ہوں، مفتی نہیں ہوں، پھر سائل نے قسم دے کر مجبور کیا، تو آپ نے دیانت کے مطابق مسئلہ اور فتویٰ بتا دیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قاضی دیانۃً بھی حکم دے سکتا ہے۔ (۱)

اکثر علماء نے گواہوں کے ضروری ہونے کا تذکرہ نہیں کیا اور یہی امام خرقی رحمہ اللہ کا بھی قول ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اگر ایک ماہ کے اندر عدت کے پورے ہونے کا دعویٰ ہے، تو بغیر عورتوں کی گواہی کے اس مدعیہ عورت کی تصدیق نہیں کی جائے گی، لیکن اگر ایک ماہ سے زیادہ میں عدت کے پورے ہونے کا دعویٰ کیا ہے، تو بغیر شہادت کے بھی عورت کی بات قبول کی جاسکتی ہے، کیونکہ عورت اپنے حیض کے معاملے میں امین ہے، البتہ ایک ماہ کے اندر عدت کے مکمل ہونے کا دعویٰ بغیر گواہی کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرت شریح رحمہ اللہ کے اس فیصلہ کی وجہ سے ناقابل قبول ہے۔ (۲)

اسحاق اور ابو عبید رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ تین مہینوں سے کم میں یہ دعویٰ قابل قبول نہیں ہے، البتہ اگر عورت معتادہ ہے اور اس کی عادت اس کے گھرانے کی دین دار اور امانت دار خواتین جانتی بھی ہیں، تو ایسی صورت میں ان عورتوں کی گواہی کے بعد عورت کی اس کے دعوے میں تصدیق کی جائے گی، لیکن اگر ایسا نہیں ہے، تو پھر تین ماہ سے کم میں اس کا قول قابل قبول نہیں، جیسا کہ آئہ اور صغیرہ کے حق میں ہے۔ (۳)

تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس اثر اور تعلیق کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں اس بات کا تذکرہ ہے کہ اگر عورت ایک ماہ میں عدت کے مکمل ہونے کا دعویٰ کرے، تو اس کی تصدیق کی جائے گی، بشرطیکہ عورت کی بیان کردہ

(☆) الدر المختار، کتاب القضاء: ۳۱/۸، دار عالم الکتب

(۱) قیض الباری: ۵۰۶/۱، أنوار الباری: ۴۶۹/۱۰

(۲) فتح الباری لابن رجب الحنبلی: ۱۴۹/۲

(۳) فتح الباری لابن رجب الحنبلی: ۱۵۰/۲

مدت، عدت کے مکمل ہونے کا احتمال رکھتی ہو، اور اثر میں ایک ماہ کی قلیل مدت میں عدت کا تمام ہونا مذکور ہوا ہے اور یہ مدت بھی ایسی ہے کہ اس میں عورت کی تصدیق ممکن ہے، خصوصاً امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے مذاہب کے اعتبار سے (۱)۔ گویا امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب پر اثر مذکور سے استدلال کیا ہے۔ (۲)

(إن امرأة جاءت)

یہ کریمہ کے نسخے کے اعتبار سے ہے، جبکہ بعض نسخوں میں ”إن جاءت امرأة“ وارد ہوا ہے۔ (۳)

(بینة من بطانة أهلها)

أي: خواصها، یعنی: اس عورت کے گھرانے کے خاص افراد گواہی دیں۔

(یرضی دینہ)

أي: بأن يكون مقبولا عدلاً، یعنی: وہ افراد ایسے ہوں کہ ان کی بات قبول کی جاتی ہو اور وہ عادل

ہوں۔ (۴)

قاضی اسماعیل رحمہ اللہ کی رائے

قاضی اسماعیل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”إن جاءت بينة من بطانة أهلها“ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس عورت کے گھرانے کی خواتین یہ گواہی دیں کہ ہاں ایک ماہ میں اسے تین حیض آئے ہیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ عورتیں گواہی دیں کہ ایسا ہو سکتا ہے اور ان عورتوں میں ایسا ہوتا بھی ہو۔

قاضی اسماعیل رحمہ اللہ کی رائے کا جواب

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اثر سے متعلق جو قصہ ہے (جو اوپر ذکر کیا گیا ہے)، وہ خود اس تاویل کی تردید کرتا ہے اور اثر مذکور کے الفاظ ”أنها حاضت ثلاثاً“ بھی اس تاویل کی تردید کرتے ہیں، کیونکہ یہ

(۱) عمدة القاري: ۴/۵۰۴

(۲) فيض الباري: ۱/۵۰۵

(۳) فتح الباري: ۱/۴۲۵، عمدة القاري: ۴/۵۰۴

(۴) منحة الباري: ۱/۶۵۶، فتح الباري: ۱/۴۲۵

دونوں باتیں اس امر میں بالکل واضح ہیں کہ مراد یہی ہے کہ وہ عورتیں اس بات کی گواہی دیں گی کہ ہاں واقعہ ایسا ہی ہوا ہے اور اس کی عدت اس قلیل مدت میں تمام ہوگئی ہے۔

باقی رہی بات قاضی اسماعیل رحمہ اللہ کی اس تاویل کی، تو انہوں نے یہ تاویل اپنے مذہب کی موافقت میں اختیار کی، کیونکہ اہل مدینہ کا مذہب یہ ہے کہ عدت کا معاملہ عورتوں میں معروف عادت پر محمول ہوگا۔ (۱)

(وقال عطاء: أقراءها ما كانت)

”حضرت عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورت کے حیض (کے ایام) وہی ہوں گے، جو عدت سے پہلے تھے۔“

تعلیق کا مقصد

مطلب یہ ہے کہ اگر عورت عدت کے زمانے میں معین مدت میں تین حیض (کماہو عند الأحناف والحنابلة) یا تین طہر (کماہو عند الموالک والشوافع) کے گزرنے کا دعویٰ کرے، تو اگر وہ عدت سے قبل بھی اتنے ہی ایام کی معادہ تھی، جتنے ایام کا وہ دعویٰ کر رہی ہے، تو اس کی تصدیق کی جائے گی، لیکن اگر عدت سے قبل اتنے ایام کی عادت اسے نہیں تھی اور اس کا دعویٰ عدت سے پہلے کی حالت کے مخالف ہے، تو عورت کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ (۲)

تراجم رجال

عطاء

یہ ابو محمد عطاء بن ابی رباح مکی قرشی رحمہ اللہ ہیں، ان کے والد ابو رباح کا نام ”اسلم“ ہے اور ان کا تعلق موالی سے تھا۔ (۳)

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب عظة الإمام النساء وتعليمهن“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

(۱) التوضیح: ۱۲۱/۵، فتح الباری: ۱/۴۲۵، عمدة القاری: ۳/۴۵۴

(۲) فتح الباری: ۱/۴۲۴، عمدة القاری: ۳/۴۵۵، شرح الکرمانی: ۳/۱۹۹، إرشاد الساری: ۱/۳۶۲

(۳) تہذیب الکمال: ۲۰/۶۹، ۷۰

(۴) کشف الباری: ۴/۳۷

تعليق کی تخریج

امام بخاری رحمہ اللہ کی اس تعلیق اور اثر کو محدث عبدالرزاق رحمہ اللہ نے ”ابن جریج عن عطاء“ کے طریق سے موصولاً روایت کیا ہے، روایت درج ذیل ہے:

”عبد الرزاق عن ابن جریج قال: قال عطاء: تقعد أقراءها ما كانت،

تقارب أو تباعدت“۔ (۱)

”حضرت عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عائضہ عورت اپنے حیض

کے ایام میں بیٹھی رہے گی، چاہے وہ ایام کم ہوں یا زیادہ۔“

(وبہ قال إبراهيم)

”اور یہی ابراہیم رحمہ اللہ کا قول ہے۔“

مطلب یہ ہے کہ جو بات حضرت عطاء رحمہ اللہ نے فرمائی ہے، وہی حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا بھی

قول ہے۔ (۲)

تعليق کی تخریج

امام بخاری رحمہ اللہ کی اس روایت کو محدث عبدالرزاق رحمہ اللہ نے ”أبو معشر عن إبراهيم“ کے طریق سے موصولاً روایت کیا ہے، روایت درج ذیل ہے:

”عبد الرزاق عن عثمان بن مطر عن سعيد بن أبي عروبة قال: سئل

عن رجل طلق امرأته ثلاثاً وهي حائض، فقال: حدثني قتادة عن ابن المسيب

وأبو معشر عن إبراهيم قالوا: تعتد به من أقراءها“۔ (۳)

(۱) مصنف عبد الرزاق، کتاب الطلاق، باب التي تحيض وحیضها مختلفة: ۳۴۴/۶، رقم الحديث:

۱۱۱۱۴، المكتب الإسلامي، بيروت

(۲) فتح الباری: ۱/۴۲۴، عمدة القاری: ۳/۵۵۵

(۳) مصنف عبد الرزاق، کتاب الطلاق، باب الرجل يطلق امرأته ثلاثاً، رقم الحديث: ۱۰۹۷۴، المكتب

یعنی: سعید بن ابی عروبہ رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حالت حیض میں تین طلاق دے دے، تو کیا حکم ہے؟ تو سعید بن ابی عروبہ رحمہ اللہ نے ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہوئے فرمایا: وہ عورت طلاق کی عدت اپنے حیضوں سے گزارے گی۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام عبد اللہ دارمی رحمہ اللہ نے ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کی اس روایت کو صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے، جس الفاظ یہ ہیں:

”أخبرنا المعلى بن أسد، حدثنا أبو عوانة عن المغيرة عن إبراهيم
قال: إذا حاضت المرأة في شهر أو أربعين ليلة ثلاث حيض، قال: فإذا شهد
لها الشهود العدول من النساء أنها رأت ما يحرم عليها الصلاة من طموت
النساء الذي هو الطمط المعروف، فقد خلا أجلها“.

”ابراہیم نخعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت کو ایک ماہ میں یا چالیس دنوں میں تین حیض آچکے ہوں، تو حکم یہ ہے کہ اگر دین دار عورتیں اس بات پر گواہی دیں کہ ہاں واقعہ اس عورت نے وہ چیز دیکھی ہے، جو نماز پڑھنے کو حرام کر دیتی ہے، تو پھر اس کی عدت گزر چکی ہے۔“

اور پھر قاضی شریح رحمہ اللہ کے اثر جیسی بات ذکر کی۔ (۱)

اس کے بعد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عین ممکن ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے قول ”وبہ“ میں موجود ضمیر اثر شریح رحمہ اللہ کی طرف راجع ہو، (کیونکہ جو اثر قاضی شریح رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے، وہی بات ابراہیم نخعی رحمہ اللہ نے بھی ارشاد فرمائی ہے، اب مطلب یہ ہوگا کہ جو فیصلہ قاضی شریح رحمہ اللہ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا ہے، وہی حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا بھی قول ہے) یا پھر نسخے میں تقدیم و تاخیر ہے، یعنی: یذکر عن علی و شریح الخ کے بعد ”وبہ قال ابراہیم“ ہونا چاہیے اور پھر ”قال عطاء“ مگر نسخے میں تقدیم و تاخیر ہوگئی اور ”قال عطاء“ مقدم ذکر کر دیا گیا اور ”وبہ قال ابراہیم“ بعد میں، اور یا پھر ابراہیم نخعی رحمہ

اللہ سے اس سلسلے میں دو قول ہیں، ایک قاضی شریح رحمہ اللہ کے فیصلہ کے موافق اور دوسرا حضرت عطاء رحمہ اللہ کے قول کے موافق۔ (۱)

تراجم رجال

ابراہیم

یہ کوفہ کے مشہور تابعی فقیہ ابو عمران ابراہیم بن یزید بن قیس بن اسود نخعی رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب ظلم دون ظلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

دونوں اثروں کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

ان دونوں اثروں کا ربط ترجمۃ الباب کے ساتھ ”وما یصدق النساء“ میں ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جتنی مدت میں عورت کی تصدیق ممکن ہوگی، تصدیق کی جائے گی اور یہاں بھی یہی مذکور ہے کہ اس کی عدت میں گزشتہ عادت کو دیکھا جائے گا، اگر گزشتہ عادت اس کے دعوے کے موافق ہے، تو تصدیق کی جائے گی، ورنہ نہیں۔ (۳)

(وقال عطاء: الحيض يوم إلى خمس عشرة)

”حضرت عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حیض ایک دن سے لے کر پندرہ دن تک ہو سکتا ہے۔“

تعلیق کا مقصد

اثر میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حضرت عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔

تعلیق کی تخریج

اس اثر کو محدث عبداللہ دارمی رحمہ اللہ نے سند صحیح کے ساتھ موصولاً ذکر کیا ہے، اور روایت کے الفاظ

(۱) فتح الباری: ۱/۴۲۴

(۲) کشف الباری: ۲/۲۵۳

(۳) هذا ما يستفاد من فتح الباری: ۱/۴۲۴، وعمدة القاری: ۳/۴۵۵، وشرح الکرمانی: ۳/۱۹۹

درج ذیل ہیں:

”أقصى الحيض خمسة عشر وأدنى الحيض يوم وليلة“.

”حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن اور کم سے کم مدت ایک دن اور ایک

رات ہے۔“

اسی طرح امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اپنی سند کے ساتھ ”ابن جریج عن عطاء“ کے طریق سے اور

ایسے ہی ”ربیع بن الصبیح عن عطاء“ کے طریق سے اس روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے اور ان دونوں طریق

سے مروی روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

”الحيض خمس عشرة“.

”حیض کی اکثری مدت پندرہ دن ہے۔“

ایسے ہی امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ”اشعث عن عطاء“ کے طریق سے بھی یہ روایت موصولاً ذکر کی

ہے، روایت ہے:

”أكثر الحيض خمس عشرة“.(۱)

نیز امام دارقطنی رحمہ اللہ ”معقل بن عبيد الله عن عطاء“ کے طریق سے روایت کرتے ہیں:

”أدنى وقت الحيض يوم“.

”حیض کی کم از کم مدت ایک دن ہے۔“

تعلیق کی شرح

اس اثر مذکور کی وضاحت ماقبل میں گزر چکی ہے کہ اس میں حضرت عطاء رحمہ اللہ کے مذہب کی طرف

اشارہ ہے، ان کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور زیادہ سے زیادہ پندرہ دن ہے۔ اس توضیح کے بعد

شرح نے مذہب ائمہ درباب اقل حیض و اکثر حیض کو ذکر کیا ہے۔

(۱) سنن الدار قطنی، کتاب الحیض: ۱/۳۸۶، ۳۸۷، رقم الحدیث: ۷۹۷، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، مؤسسة

الرسالة، وروی الدارمی الجزء الأول من التعليق في كتاب الطهارة، باب ما جاء في أكثر الحيض، رقم

الحدیث: ۸۶۱، ۸۷۰، الجزء الثاني في باب أقل الحيض، رقم الحدیث: ۸۷۳، دار المغني للنشر والتوزيع

شرح رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں علماء اور فقہاء کرام رحمہم اللہ کے مختلف مذاہب ہیں:

۱۔ حیض کی کم سے کم کوئی مدت اور کوئی حد نہیں ہے، وہ ایک چھینٹ بھی ہو سکتا ہے۔ یہ امام مالک، امام

اوزاعی، امام ابو داؤد اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ وغیرہ کا مذہب ہے۔

۲۔ حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔ یہ امام

شافعی، امام احمد بن حنبل، حضرت عطاء اور امام ابو ثور رحمہم اللہ وغیرہ کا مذہب ہے۔

۳۔ حیض کی کم سے کم مدت تین دن ہے، اس سے کم استحاضہ ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن

ہے۔ یہ امام اعظم ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور امام ثوری رحمہم اللہ وغیرہ کا مذہب ہے۔ (۱)

مستدلات احناف

احناف درج ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں:

۱۔ ماروی عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ: ”الحیض ثلاث وأربع وخمس وست وسبع

وثمان وتسع وعشر، فإن زاد فهي استحاضة“.

”ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حیض تین دن، اور چار دن، اور پانچ

دن، اور چھ دن، اور سات دن، اور آٹھ دن، اور نو دن، اور دس دن ہوتا ہے، اور جب دس

دن سے بڑھ جائے، تو وہ استحاضہ ہے۔“

رواہ الدار قطنی وقال: لم يروه عن الأعمش بهذا الإسناد غير هارون بن زياد وهو

ضعيف الحديث، وليس لهذا الحديث عند الكوفيين أصل عن الأعمش. (۲)

۲۔ حدیث أبي أمية، رواه الطبراني في معجمه والدار قطنی في سننه من حدیث

حسان بن إبراهيم عن عبد الملك عن العلاء بن كثير عن مكحول عن أبي أمية رضي الله عنه

(۱) التوضیح لابن ملقن: ۱۲۴/۵..... ۱۲۶، فتح الباری لابن رجب الحنبلی: ۱۵۰/۲..... ۱۵۲، مکتبۃ

الغریبۃ الأثریۃ، شرح ابن بطال: ۱/۴۵۴، ۴۵۵

(۲) سنن الدار قطنی: ۱/۳۸۸، رقم الحدیث: ۸۰۵، بروایۃ خالد ابن حیان الرقی عن ہارون بن زیاد القشیری

عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله، مؤسسة الرسالة

أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((أقل الحيض للجارية البكر والشيب ثلاثة وأكثر ما يكون عشرة أيام، فإذا زاد فهي استحاضة)).

”ابو امامہ باہلی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: باکرہ اور شیبہ کے حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے، اور جب دس دن پر بڑھ جائے، تو وہ استحاضہ ہے۔“

ففي سننه عبد الملك مجهول، والعلاء بن كثير ضعيف الحديث ومكحول لم يسمع من أبي أمامة، قاله الدار قطني. (۱)

۳- حدیث واثلة بن الأسقع الذي رواه الدار قطني في سننه من حديث محمد بن أحمد بن أنس الشافعي عن حماد بن المنهال البصري عن محمد بن راشد عن مكحول عن واثلة بن الأسقع قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام)).

”واثلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے۔“

في سننه حماد بن المنهال مجهول، ومحمد بن أحمد بن أنس ضعيف. (۲)

۴- حدیث معاذ بن جبل رضي الله عنه، أخرجه ابن عدي في الكامل عن محمد بن سعيد الشافعي، حدثني عبدالرحمن بن غنيم سمعت معاذ بن جبل يقول: إنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((لا حيض دون ثلاثة أيام ولا حيض فوق عشرة أيام، فما زاد، فهي استحاضة، تتوضأ لكل صلاة إلا أيام أقرأها.... الحديث)). (۳)

(۱) سنن الدار قطني: ۱/ ۴۰۵، رقم الحديث: ۸۴۵، المعجم الأوسط: ۱/ ۱۸۹، رقم الحديث: ۵۹۹، دار

الحرمين، وكذا المعجم الكبير: ۸/ ۱۲۹، رقم الحديث: ۷۵۸۶، مكتبة العلوم والحكم

(۲) سنن الدار قطني: ۱/ ۴۰۷، رقم الحديث: ۸۴۷

(۳) الكامل في الضعفاء لابن عدي، حرف الميم، محمد بن سعيد: ۷/ ۳۲۰، دار الكتب العلمية

”حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ نہ تین دن سے کم حیض ہے اور نہ دس دن سے زیادہ حیض ہے، اور جب دس دن پر اضافہ ہو جائے، تو وہ استحاضہ ہے، لہذا ایام حیض کے علاوہ ہر نماز کے لیے وضو کرے گی۔“

ففي سننه محمد بن سعيد الشافعي، فالبخاري وابن معين والثوري قالوا: إنه يضع

الحديث. (۱)

۵- مارواه أبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((أقل الحيض ثلاث

وأكثره عشر وأقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوماً)).

”حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل

فرماتے ہیں کہ کم سے کم حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے، اور دو حیضوں کے درمیان (طہر) کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔“

رواه ابن الجوزي في "العلل المتناهية". (۲)

وفيه أبو داود النخعي واسمه سليمان. قال ابن حبان: كان يضع الحديث. وقال أحمد:

كان كذا لك. وقال البخاري: هو معروف بالكذب. (۳)

۶- حديث أنس رضي الله عنه، أخرجه ابن عدي في الكامل عن الحسن بن دينار

عن معاوية بن قرّة عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((أقل الحيض ثلاثة أيام وأربعة وخمسة وستة وسبعة وثمانية وتسعة وعشرة، فإذا جاوز العشر،

(۱) التاريخ الكبير: ۱/ ۹۴، رقم الترجمة: ۲۵۷، دار الكتب العلمية، تهذيب الكمال: ۲۵/ ۲۶۶، مؤسسة

الرسالة، تهذيب التهذيب: ۹/ ۱۶۳، دار الفكر، البناية للعيني: ۱/ ۶۲۵

(۲) العلل المتناهية لابن الجوزي: ۱/ ۳۸۲، ۳۸۳، رقم الحديث: ۶۴۰، دار الكتب العلمية

(۳) الضعفاء والمتروكون لابن الجوزي: ۲/ ۲۲، دار الكتب العلمية، كتاب المجروحين لابن

حبان: ۱/ ۳۳۳، دار المعرفة

فهي مستحاضة)).

”حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حیض کی کم سے کم مدت تین دن، چار دن، پانچ دن، چھ دن، سات دن، آٹھ دن، نو دن اور دس دن ہے، اور جب دس دن پر متجاوز ہو جائے، تو وہ مستحاضہ ہے۔“

ففيه الحسن بن دينار وقال ابن عدي: إن جميع من تكلم في الرجال أجمع على

ضعفه. (۱)

۷- حدیث عائشة رضي الله عنها الذي ذكره ابن الجوزي في التحقيق، قال: وروى

الحسين بن علوان عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((أكثر الحيض عشر وأقله ثلاث)). (۲)

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتی ہیں

کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن اور کم سے کم مدت تین دن ہے۔“

ففي سننه حسين بن علوان. قال ابن حبان: كان يضع الحديث لايحل كتب حديثه،

كذبه أحمد ويحيى بن معين. (۳)

۸- وقال الدار قطني: حدثنا عثمان بن أحمد الدقاق قال: حدثنا يحيى بن أبي طالب

قال: أخبرنا عبد الوهاب قال: حدثنا هشام بن حسان عن الحسن أن عثمان بن أبي العاص

الثقفي رضي الله عنه قال: ”الحائض إذا جاوزت عشرة أيام فهي بمنزلة المستحاضة، تغتسل

وتصلي“. (۴)

”عثمان بن ابی العاص ثقفی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حائضہ کا خون جب دس

(۱) الكامل في الضعفاء لابن عدي، حرف الحاء، حسن بن دينار: ۳/۱۲۷، دار الكتب العلمية، التحقيق لابن

الجوزي: ۱/۳۶۹، مكتبة ابن عبد البر

(۲) التحقيق لابن الجوزي: ۱/۳۷۰

(۳) التحقيق لابن الجوزي: ۱/۳۷۲، كتاب المجروحين لابن حبان: ۱/۲۴۴، ۲۴۵، دار المعرفة

(۴) سنن الدار قطني: ۱/۳۹۱، رقم الحديث: ۸۱۶

دن پر متجاوز ہو جائے، تو پھر وہ مستحاضہ ہے، غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی۔“

قال البیهقی بعد نقل هذا الأثر: لا بأس بإسناده. (۱)

۹- وروی الذارمی فی سننہ عن محمد بن یوسف قال: قال سفیان: بلغنی عن انس رضی اللہ عنہ أنه قال: ”أدنی الحيض ثلاثة أيام“. (۲).

”سفیان ثوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجھے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے یہ بات

پہنچی ہے کہ حیض کی کم از کم مدت تین دن ہے۔“

اس حدیث کی سند کے تمام رجال وہی ہیں، جو صحیح مسلم کے رجال ہیں اور سفیان سے مراد سفیان ثوری ہیں، جو کبار تبع تابعین میں سے ہیں اور ان کی روایات صحیح (بخاری) میں بھی موجود ہیں۔ (۳)

اگرچہ امام سفیان ثوری رحمہ اللہ کبھی کبھار تدلیس بھی کیا کرتے تھے، مگر آپ کا شمار مدلسین کے اس طبقے سے ہے، جن کی تدلیس قابل قبول ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”السانية من احتمل الأئمة تدليسه وأخرجوا له في الصحيح لإمامته

وقلة تدليسه في جنب ما روى، كالثوري..... الخ“. (۴)

اب مذکورہ بالا روایت اگرچہ منقطع ہے، لیکن احناف کے ہاں اول تو یہ انقطاع مضر نہیں اور ثانیاً یہاں انقطاع اس لیے بھی مضر نہیں کہ اس حدیث میں انقطاع حدیث کے ایک بڑے امام، امام سفیان ثوری رحمہ اللہ کی جانب سے واقع ہوا ہے، لہذا یہ اثر قابل حجت ہے، اور پھر یہ بھی ایک اصول ہے کہ موقوف روایات اگر ایسے امور سے متعلق ہوں، جو غیر مدزک بالقیاس والرای ہوں، تو ان موقوف روایات کا حکم مرفوعات کا ہوگا۔

نیز سفیان ثوری رحمہ اللہ نے اس روایت کو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ”بلاغ“ کے صیغے کے ساتھ

(۱) الجوهر النقي: ۸۶/۱، السنن الكبرى للبيهقي مع الجوهر النقي: ۳۲۲/۱، مطبعة دائرة المعارف

النظامية

(۲) سنن الدارمی: ۶۲۶/۱، دار المغني للنشر والتوزيع

(۳) إعلاء السنن، الحيض والنفاس والاستحاضة، باب أقل الحيض وأكثره: ۲۴۷/۱، إدارة القرآن والعلوم

الاسلامية

(۴) طبقات المدلسين لابن حجر: ۱۳، مكتبة المنار، إعلاء السنن: ۲۴۷/۱

روایت کیا ہے، یعنی: ”مجھ تک یہ خبر پہنچی ہے۔“ اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اثر امام سفیان ثوری رحمہ اللہ کے نزدیک حضرت انس رضی اللہ عنہ سے صحیح ہے، کیونکہ اگر صحیح نہ ہوتا، تو سفیان ثوری رحمہ اللہ اپنی طرف نسبت کرتے ہوئے اس پر جزم کا اظہار نہ فرماتے۔ (۱)

۱۰- محدث دارقطنی رحمہ اللہ نے ”سفیان ثوری عن انس“ کی اس گزشتہ روایت کو مزید دو طریقوں سے روایت کیا ہے، ایک طریق ”وکیع“ کا ہے اور دوسرا طریق ”ابو احمد الزبیری“ کا ہے۔ ابو احمد الزبیری کی روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

”أدنى الحيض ثلاثة وأقصاه عشرة“.

”کم سے کم حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے۔“

اور وکیع کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

”الحيض ثلاثة إلى عشرة، فمأزاد، فهو استحاضة“ (۲)

”حیض تین دن سے لے کر دس دن تک ہے، اور جو دس دن پر بڑھ جائے، وہ

استحاضہ ہے۔“

۱۱- ایسے ہی کبار محدثین میں سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اس روایت کو حماد بن زید بھی روایت

کرتے ہیں اور ان کی روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

”الحيض ثلاث وأربع وخمس وست وسبع وثمان وتسع وعشر“ (۳)

”حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حیض تین دن، چار دن، پانچ دن، چھ

دن، سات دن، آٹھ دن، نو دن اور دس دن ہے۔“

۱۲- اسی طرح کبار محدثین میں سے اسماعیل بن ابراہیم (جن کی کنیت ”ابو بشر“ ہے اور ان کو والدہ کی

(۱) إعلاء السنن: ۱/۲۴۷، ۲۴۸

(۲) سنن الندار قطنی: ۱/۳۸۹، رقم الحدیث: ۸۰۸، بروایة وکیع وکذا أحمد عن سفیان عن الجلد عن

معاویة بن قرۃ عن أنس.

(۳) البناية للعینی: ۱/۶۲۷

طرف نسبت کر کے ”ابن علیہ“ کہا جاتا ہے) نے بھی اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ (۱)

۱۳۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کبار محدثین میں سے ہشام بن حسان اور سعید رحمہما اللہ کی بھی حضرت

انس رضی اللہ سے حدیث روایت کی ہے، جس کے الفاظ درج ذیل ہیں:

”الحائض تنتظر ثلاثة أيام إلى عشرة أيام، فإذا جاوزت، فهي

مستحاضة تغتسل وتصلی“۔ (۲)

”حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حائضہ تین دن سے لے کر دس دن

تک انتظار کرے گی، پھر جب خون دس دن پر متجاوز ہو جائے، تو وہ مستحاضہ ہے، غسل کرے

گی اور نماز پڑھے گی۔“

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ”مرفوع“ بھی مروی ہے اور ”موقوف علی انس“ بھی روایت کی

گئی ہے۔ مرفوع روایت مستدل نمبر ۶ کے تحت ذکر کی گئی ہے، جسے ابن عدی نے حسن بن دینار (راوی) کی وجہ

سے معلول اور کمزور کہا ہے۔ اسی طرح موقوف روایت کی بھی تضعیف کی گئی ہے، کیونکہ اس کی سند میں ”جلد بن

ایوب“ ہے اور ائمہ رجال نے جلد بن ایوب کی تضعیف کی ہے، چنانچہ ابو عاصم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لسم یکن

بذاك، ولكن أصحابنا أسهلوا فيه“۔ (۳)

ہسجانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ترکہ شعبۂ ویحییٰ و عبد الرحمن۔ (۴)

امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”شیخ أعرابي ضعيف الحديث، يكتب حديثه ولا يحتج به“۔ (۵)

امام ابو زرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ليس بالقوي“۔ (۶)

(۱) سنن الدار قطنی: ۱ / ۳۸۸، رقم الحدیث: ۸۰۶، بروایۃ إسماعیل عن الجلد عن معاوية عن أنس،

البنایۃ للعینی: ۱ / ۶۲۷

(۲) سنن الدار قطنی: ۱ / ۳۹۰، رقم الحدیث: ۸۱۴، بروایۃ هشام وسعيد عن الجلد، عن معاوية عن أنس

(۳) الجرح والتعديل: ۲ / ۵۴۸

(۴) الجرح والتعديل: ۲ / ۵۴۸

(۵) الجرح والتعديل: ۲ / ۵۴۹

(۶) الجرح والتعديل: ۲ / ۵۴۹

ابراہیم حربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”غیرہ أثبت منه“۔ (۱)

ابن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”جلد بن ایوب ضعیف“۔ (۲)

لیکن اس سب کے باوجود ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لم أر له حديثاً جاوز الحد في

النكارة وهو إلى الضعف أقرب“۔ (۳)

اور پھر بہت سے کبار ائمہ حدیث نے بھی جلد بن ایوب سے روایت حدیث کی ہے، جیسا کہ سفیان

ثوری، حمادان، جریر بن حازم اور عبد الوہاب ثقفی رحمہم اللہ وغیرہ ہیں (۴)، اور ثقات کا کسی سے روایت کرنا اس

کی ”تعدیل“ ہے۔ (۵)

نیز جلد بن ایوب سے ہٹ کر بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کی متابعات اور شواہد موجود ہیں، چنانچہ

محدث دارقطنی رحمہ اللہ نے ”ربیع بن صبیح عن سمع أنس“ کے طریق سے درج ذیل روایت نقل کی ہے:

”لا يكون الحيض أكثر من عشر“۔ (۶)

ربیع بن صبیح رحمہ اللہ ایک ثقہ راوی ہے، چنانچہ ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وللربيع أحاديث

مستقيمة، ولم أر له حديثاً منكراً جداً، وأرجو أنه لا بأس به وبرواياته“۔ (۷)

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لا بأس به رجل صالح“۔ (۸)

امام شعبہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”هو من سادات المسلمين“۔ (۹)

(۱) إعلاء السنن: ۱/۲۴۸، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

(۲) الجرح والتعديل: ۲/۵۴۹

(۳) الكامل لابن عدي: ۳/۱۳۱، دار الكتب العلمية

(۴) الجرح والتعديل: ۲/۵۴۸

(۵) كتاب التجريد للإمام القلوري: ۱/۳۱۶، دار السلام

(۶) سنن الدار قطني: ۱/۳۸۹، رقم الحديث: ۸۰۹

(۷) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي: ۴/۴۱، دار الكتب العلمية

(۸) الجرح والتعديل: ۳/۴۶۴

(۹) الكامل في ضعفاء الرجال: ۴/۳۸، دار الكتب العلمية

لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اس حدیث کی سند میں ”عمن سمع أنساً“ مجہول ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مجہول نہیں، بلکہ یہ راوی ”معاویہ بن قزہ“ ہیں، جس کی تصریح محدث عبد الرزاق رحمہ اللہ نے کی ہے۔ (۱)

اسی طرح محدث دارمی رحمہ اللہ نے ”محمد بن یوسف عن سفیان عن الربیع عن الحسن“ کے طریق سے درج ذیل روایت نقل کی ہے:

”الحیض عشرة، فما زاد، فهي استحاضة“

اس حدیث کی سند حسن ہے۔ اسی روایت کو محدث عبد الرزاق رحمہ اللہ نے بھی اسی سند کے ساتھ روایت کیا ہے، البتہ الفاظ حدیث درج ذیل ہیں:

”أبعد الحيض عشر“۔ (۲)

امام قدوری رحمہ اللہ کا کلام

امام قدوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے اس مذہب کی موافقت میں حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن عباس، حضرت انس، حضرت ابن مسعود اور حضرت عثمان بن ابی العاص ثقفی رضی اللہ عنہم سے بھی اقوال مروی ہیں اور پھر ان حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال کی مخالفت منقول نہیں، پس ایسی صورت میں ان حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تقلید واجب ہے، یا پھر ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ وہ امور اور مسائل جن پر قیاس دلالت نہ کرے، ایسے امور اور مسائل میں اگر صحابی کا قول موجود ہو، تو اس قول صحابی کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ انہوں نے اس بات کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خود سنا ہے اور اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے روایت کر رہے ہیں۔ (۳)

ابن ہمام رحمہ اللہ کی تحقیق

محقق ابن ہمام رحمہ اللہ اس باب میں مروی مختلف احادیث کو مختلف طرق سے نقل کرنے کے بعد لکھتے

(۱) البناية للعيني: ۶۲۷/۱

(۲) سنن الدارمی: ۶۲۲/۱، رقم الحديث: ۸۶۰، دار المغني للنشر والتوزيع، ومصنف عبد الرزاق، کتاب

الحيض، باب أجل الحيض: ۳۳۰/۱، رقم الحديث: ۱۱۵۱، المكتب الإسلامي، بيروت

(۳) کتاب التجريد، للإمام القدوري: ۳۱۶/۱، دار السلام، البناية للعيني: ۶۲۷/۱

ہیں کہ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی چند احادیث ہیں، جو کہ مختلف طرق سے مروی ہیں اور یوں ایک معنی اور مفہوم کا مختلف حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہونا ضعیف حدیث کو حسن کے درجے تک پہنچا دیتا ہے، (کیونکہ بعض سے بعض کو تقویت اور تائید ملتی ہے، اب اگرچہ ہر ایک حدیث فی نفسہ ضعیف سی، مگر جب یہ سب یکجا ہو جائیں، تو پھر یقیناً ان سے وہ فائدہ حاصل ہوگا، جو صرف ایک حدیث کے ہونے کی صورت میں نہیں ہو سکتا، پھر جب کہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ذکر کردہ احادیث و روایات کے تمام طرق ضعیف نہیں، بلکہ کچھ صحیح بھی ہیں) اور معاملہ چونکہ مقدرات شرعیہ کا ہے، جو کہ غیر مدرک بالقیاس والرای ہوتی ہیں، تو اس میں موقوف روایات، مرفوع روایات کے حکم میں ہوں گی۔ (۱)

حاصل یہ ہے کہ مذہب احناف کی شریعت میں ایک اصل ہے، جس کی بنیاد پر ہی وہ استدلال کرتے ہیں اور ایک مذہب اختیار کئے ہوئے ہیں، جب کہ جو حضرات پندرہ دن کے اکثر مدت حیض ہونے کے قائل ہیں، تو ہم اس سے متعلق نہ تو کوئی حسن درجے کی حدیث پاتے ہیں اور نہ ہی ضعیف حدیث، بلکہ ان حضرات کا استدلال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عورتوں سے متعلق اس ارشاد سے ہے:

((تمکث إحداکن شطر عمرها لاتصلی)).

اب اولاً تو یہ حدیث صحیح نہیں، چنانچہ امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”إنه لم یجدہ“. یعنی: انہیں یہ حدیث نہیں ملی۔ اسی طرح ابن جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”هذا حدیث لا یعرف“. یعنی: یہ حدیث غیر معروف ہے۔ ایسے ہی ابن مندہ رحمہ اللہ نے بھی اسے ”مطعون“ قرار دیا ہے۔ (۲)

علامہ مبارک پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”لم أجد حديثاً لاصحیحاً ولا ضعيفاً يدل على أن أقل الحيض يوم

وليلة وأكثره خمسة عشر يوماً إلا هذا الحديث، وقد عرفت أنه لا أصل له، بل

هو باطل“۔ (۳)

(۱) شرح فتح القدير ومعه الكفاية: ۱/ ۱۶۴، ۱۶۵، مكتبة رشيدية

(۲) حوالہ بالا

(۳) تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی: ۱/ ۴۰۳، دار الفکر

اور اگر اسے صحیح تسلیم کر بھی لیا جائے، تب بھی اس میں ان حضرات کے لیے کوئی دلیل نہیں بنتی، کیونکہ اس حدیث میں زمانہ حیض کا تذکرہ ہے اور ”شطر“ کے معنی نصف کے ہیں۔ اب اس حدیث میں ”شطر“ کو اس کے حقیقی معنی میں لے کر یہ معنی اور مفہوم نہیں لیا جاسکتا کہ عورتیں اپنی آدھی زندگی میں نمازیں نہیں پڑھتیں اور نہ ہی روزہ رکھتی ہیں، کیونکہ بچپن کا زمانہ، حمل کا زمانہ، ایسے ہی ایسا کا زمانہ، یہ سب وہ زمانے ہیں، جن میں عورتوں کو حیض نہیں آتا، اس لیے یہ معنی ممکن نہیں کہ عورت اپنی آدھی زندگی بغیر نماز و روزہ کے گزارتی ہے، البتہ یہ معنی مراد ہو سکتے ہیں کہ عورت تقریباً آدھی زندگی، یا تقریباً آدھی عمر بغیر نماز و روزہ کے گزارتی ہے اور پھر جب احادیث و آثار کی روشنی میں حیض کو دس دن کے ساتھ مقدر کر دیا گیا، تو اب عورت کی زندگی میں ایام حیض اس کی آدھی عمر کے قریب قریب ہو جاتے ہیں۔

اور پھر ہمارا استدلال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی ((اکثرہ عشرۃ ایام)) سے ہے، یعنی: حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے، تو یہ اب شارع علیہ السلام کی طرف سے تقدیر آگئی ہے اور یہ تقدیر شرعی اس بات سے مانع ہے کہ کسی اور تقدیر (پندرہ دن) کو اس تقدیر کے ساتھ ملایا جائے۔ (۱)

اثر کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

ترجمۃ الباب میں اس بات کا تذکرہ ہے کہ اگر کوئی مطلقہ عورت ایک ماہ کی قلیل مدت میں عدت کے گزرنے کا دعویٰ کرے، تو اس کے دعوے کی تصدیق کی جائے گی، بشرطیکہ عورت کی بیان کردہ مدت میں عدت کا مکمل ہونا ممکن بھی ہو اور حضرت عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ کے اثر مذکور کو پیش کر کے امام بخاری رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ کے مذہب کی تائید اور موافقت کی اور اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ ایک ماہ کی قلیل مدت میں عدت کا مکمل ہونا ممکن ہے، جیسا کہ ماقبل میں تفصیل کے ساتھ یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔ (۲)

(قال معتمر عن أبيه: سألت ابن سيرين عن المرأة تری الدم بعد قرءها

بخمسة أيام؟ قال: النساء أعلم بذلك)

”معتمر اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے ابن سیرین رحمہ اللہ سے اس عورت کے

(۱) شرح فتح القدیر ومعہ الکفاية: ۱/۱۶۴، ۱۶۵، مکتبہ رشیدیہ

(۲) هذا ما استفاد من: فتح الباري: ۱/۴۲۴، وعمدة القاري: ۳/۴۵۵، وشرح الكرماني: ۳/۱۹۹

بارے میں دریافت کیا جو قرء (حیض) سے فارغ ہونے کے پانچ دن بعد پھر خون دیکھے؟ تو ابن سیرین رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ عورتیں اس بارے میں زیادہ جاننے والی ہیں۔“

تعلیق کا مقصد

علامہ کرمانی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ ”قرء“ سے مراد پاکی کے ایام ہیں۔ حیض کے ایام مراد نہیں، کیونکہ اس سے پہلے ”دم“ کا لفظ گزر چکا ہے اور اس سے مقصد یہ ہے کہ کیا اقل طہر پانچ دن کا ہو سکتا ہے، یا نہیں ہو سکتا؟ (۱)

دیگر شراح کی رائے

لیکن اکثر شراح نے اس وضاحت کی تردید کی ہے اور ان کے نزدیک اس اثر کے معنی یہ ہیں کہ ابن سیرین رحمہ اللہ سے اس عورت کے بارے میں پوچھا گیا ہے، جسے معتاد اور معین ایام میں حیض آتا ہے، لیکن اب کی بار اسے معتاد ایام حیض کے بعد مزید پانچ دن، یا کم و بیش خون آیا ہے، تو اب اس زیادتی کے بارے میں کیا حکم ہے؟ تو ابن سیرین رحمہ اللہ نے فرمایا کہ عورتیں اس معاملہ میں زیادہ باخبر ہیں، لہذا دونوں خونوں کے درمیان فرق وہ خود کریں گی، اور احناف کے ہاں چونکہ عادت بدل سکتی ہے، اس لیے اگر معتاد ایام حیض سے پانچ دن کی یہ زیادتی دس دن کے اندر ختم ہو جاتی ہے، تو وہ سارا کا سارا حیض شمار ہوگا اور اگر یہ زیادتی دس دن سے زائد ہو جاتی ہے، تو اس صورت میں معتاد ایام، حیض کے ہیں اور زیادتی کے ایام استحاضہ شمار ہوں گے، اور اگر وہ عورت ایسی ہے کہ دونوں خونوں کے درمیان فرق نہیں کر سکتی، تو جو وہ دس دن کے اندر دیکھی گی، وہ حیض شمار ہوگا اور جو ان دس دنوں پر زائد ہوگا، وہ استحاضہ ہوگا۔

حاصل یہ نکلا کہ ”بعد قرئھا“ سے مراد ”بعد طہرھا“ نہیں، بلکہ اس سے مراد ”بعد حیضھا“ ہے۔ (۲)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن سیرین رحمہ اللہ کی مراد کا حصول بغیر ”سنن ابی داؤد“

(۱) شرح الکرمانی: ۳/۲۰۰، إرشاد الساری: ۱/۳۶۲

(۲) عمدة القاری: ۳/۴۵۶، فیض الباری: ۱/۵۰۶

کی مراجعت کے ممکن نہیں تھا، اس لیے جب ”سنن ابی داؤد“ کی تفصیل کے ساتھ مراجعت کی گئی، تو اس سے ابن سیرین رحمہ اللہ کی مراد بھی واضح ہو گئی، چنانچہ ”سنن ابی داؤد“ میں تفصیل کچھ اس طرح ہے:

قال أبو داود: وروى يونس عن الحسن: الحائض إذا مد بها الدم (يعني: استمر بها وزاد على عاداتها) تمسك بعد حيضتها يوماً أو يومين (يعني: عن الصلاة والصيام، فهي عنده إلى يومين حائضة) فهي (أي: بعد يومين) مستحاضة. وقال التيمي عن قتادة: إذا زاد على أيام حيضها خمسة أيام، فلتصلي. قال التيمي: فجعلت أنقص حتى بلغت يومين، فقال: إذا كان يومين فهو من حيضها. وسئل ابن سيرين عنه، فقال: النساء أعلم بذلك. (۱)

اس پوری تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن سیرین رحمہ اللہ سے کئے جانے والے سوال کا حاصل یہ تھا کہ اگر کسی عورت کو اس کے معتاد ایام سے زائد خون آنے لگے، تو اس زائد خون کا کیا حکم ہوگا؟ تو ابن سیرین رحمہ اللہ نے اس زائد خون کے بارے میں کوئی جواب نہیں دیا، بلکہ سارا معاملہ عورتوں کے سپرد کر دیا کہ وہ عورتیں ان معاملات کو زیادہ جاننے والی ہیں، برخلاف امام تہمی رحمہ اللہ کے، کیونکہ انہوں نے پانچ میں سے دو دن حیض کے قرار دیئے کہ ان میں عورت نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی اور باقی دنوں کو استحاضہ شمار کیا۔ (۲)

مسئلہ ”استطہار“

درحقیقت یہ مسئلہ مالکیہ کے ہاں ”استطہار“ کے نام سے مشہور ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ عورت ایام معتادہ کے بعد تین دن تک انتظار کرے گی، اگر تین دن کے اندر اندر خون آگیا، تو اس خون کو پچھلے خون کا حصہ سمجھ کر حیض میں شمار کریں گے اور اگر خون تین دن کے بعد آیا، تو پھر وہ استحاضہ ہے۔ (۳)

”قرء“ سے مراد حیض ہے

اس اثر ابن سیرین کو نقل کرنے کے بعد صاحب تلوح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اثر ابن سیرین ان

(۱) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب من قال: إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة، رقم الحديث: ۲۸۶

(۲) فیض الباری: ۵۰۶/۱

(۳) فیض الباری: ۵۰۶/۱

حضرات کے لیے شاہد ہے، جو ”قرء“ سے ”حیض“ مراد لیتے ہیں، جیسا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے (۱)، اور ابن اتین رحمہ اللہ نے حضرت عطاء رحمہ اللہ سے بھی ”قرء“ سے ”حیض“ مراد ہونے کو نقل کیا ہے۔ (۲)

سفاسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”قرء“ سے مراد ”حیض“ ہے، یہی ابن سیرین اور حضرت عطاء رحمہما اللہ کا مذہب ہے اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے گیارہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے، ان کے اسماء درج ذیل ہیں:

۱....۴: خلفاء اربعہ، ۵: ابن عباس، ۶: ابن مسعود، ۷: معاذ، ۸: قتادہ، ۹: ابوالدرداء، ۱۰: ابو موسیٰ، اور ۱۱: حضرت انس رضی اللہ عنہم، ایسے ہی تابعین میں سے ابن المسیب، ابن جبیر، امام طاؤس، امام ضحاک، امام حسن، امام شعمی، امام ثوری، امام اوزاعی، امام اسحق اور ابو عبیدہ رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ (۳)

تراجم رجال

معتبر

یہ ابو محمد معتمر بن سلیمان بن طرخان تیمی رحمہ اللہ ہیں۔ آپ رحمہ اللہ کا لقب ”طفیل“ تھا، بنو مرہ کے مولیٰ تھے اور بنو تیمم میں اقامت اختیار کرنے کی وجہ سے ”تیمی“ کہلاتے تھے، ورنہ حقیقتہ بنو تیمم میں سے نہیں تھے۔ (۴)

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۵)

ابن سیرین

یہ مشہور تابعی امام شیخ الاسلام ابو بکر محمد بن سیرین انصاری بصری رحمہ اللہ ہیں۔

(۱) التوضیح: ۱۲۳/۵، عمدة القاري: ۴/۵۶

(۲) التوضیح: ۱۲۳/۵

(۳) التوضیح: ۱۲۳/۵، عمدة القاري: ۴/۵۶

(۴) تہذیب الکمال: ۲۸/۲۵۰

(۵) کشف الباري: ۴/۵۹۰

ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب اتباع الجنائز من الإیمان“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

تعلیق کی ترجمہ الباب کے ساتھ مناسبت

اس تعلیق کو ترجمہ الباب کے مناسبت ”وما یصدق النساء فی الحيض“ میں ہے، یعنی: جس طرح حیض و حمل کے مسائل میں معاملہ عورت کے سپرد ہے اور اس کے بیان کی ممکنہ مدت میں تصدیق کی جائے گی، ایسے ہی اثر مذکور میں بھی مقادایام سے زائد ایام کا معاملہ عورت کے حوالہ کیا گیا ہے کہ یہ عورتیں ان مسائل کو زیادہ جاننے والی ہیں، لہذا انہی کی بات معتبر ہوگی۔ (۲)

۳۱۹ : حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ : سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ قَالَ : أَخْبَرَنِي أَبِي ، عَنْ عَائِشَةَ (ؓ) أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ أَبِي حَبِشٍ ، سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ قَالَتْ : إِنِّي أَسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهَرُ ، أَفَادْعُ الصَّلَاةَ ؟ فَقَالَ : (لَا ، إِنَّ ذَلِكَ عِرْقٌ ، وَلَكِنْ دَعِي الصَّلَاةَ قَدَرِ الْأَيَّامِ الَّتِي كُنْتَ تَحِيضِينَ فِيهَا ، ثُمَّ اغْتَسِلِي وَصَلِّي) . [ر : ۲۲۶]

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبش نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مجھے استحاضہ رہتا ہے اور میں پاک ہی نہیں رہتی، کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں! یہ رگ کا خون ہے، البتہ نمازیں اتنے دنوں کی مقدار میں چھوڑ دو، جن میں تمہیں حیض آتا تھا، پھر غسل کرو اور نماز پڑھو۔“

تراجم رجال

أحمد بن أبي رجاء

یہ مشہور محدث احمد بن عبد اللہ بن ایوب حنفی ہروی رحمہ اللہ ہیں۔ احمد بن ابی رجاء کے نام سے مشہور ہیں اور ان کی کنیت ”ابو الولید“ ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کا نسب اسی طرح بیان کیا ہے (۳)، جب کہ

(۱) کشف الباری: ۲/۵۲۴

(۲) هذا ما استفاد من عمدة القاري: ۳/۴۵۶

(۳) قوله: ”عائشة“: الحديث، مر تخریجه فی باب الاستحاضة، تحت رقم الحديث: ۳۰۶

(۳) التاريخ الكبير: ۲/۵۰، رقم الترجمة: ۱۵۰۳، دار الكتب العلمية

حاکم ابو عبد اللہ رحمہ اللہ نے آپ کا نسب یوں بیان کیا ہے:

أحمد بن عبد الله بن واقد بن الحارث بن عبد الله بن أرقم بن زياد

بن مطرف بن النعمان بن سلعة بن ثعلبة بن السرو بن حنفة الحنفي، أبو

الوليد بن أبي رجاء الهروي. (۱)

چنانچہ عافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام حاکم رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ کے برخلاف ان

کے دادا کا نام ”ایوب“ کے بجائے ”واقد بن الحارث“ بتایا ہے اور انہیں بنی حنیفہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ (۲)

انہوں نے سفیان بن عیینہ، ابواسامہ حماد بن اسامہ، سلمہ بن سلیمان المروزی، اسحاق بن سلیمان

الرازی، نصر بن شمیل، وکیع بن الجراح، عبد العزیز بن رزفہ، یحییٰ بن آدم، اور یحییٰ بن سعید القطان رحمہم اللہ وغیرہ

سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے امام بخاری، احمد بن حفص بن عبد اللہ السلمی النیسابوری، اسحاق بن منصور الکوتیج، حسن بن

ایوب النیسابوری، عبد اللہ بن عبد الرحمن الدارمی، ابو زرعة عبید اللہ بن عبد الکریم الرازی اور ابو حاتم احمد بن ادريس

الرازی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۳)

ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صدوق“۔ (۴)

امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ابن ابی رجاء اپنے زمانے میں ہرات میں فقہ و حدیث کے امام رہے

ہیں، انہوں نے اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ نے ایک ساتھ علم حدیث حاصل کیا اور انہوں نے انتخاب کر کے

اپنے شیوخ سے احادیث نقل کی ہیں۔“ (۵)

امام نسائی رحمہ اللہ نے اپنے شیوخ میں ”احمد بن عبد اللہ“ کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ ”ابن ابی

(۱) تہذیب الکمال: ۱/۳۶۴

(۲) تہذیب التہذیب: ۱/۴۰، دار الفکر، بیروت

(۳) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۱/۳۶۴

(۴) الجرح والتعديل: ۲/۵۷، دار الکتب العلمیة

(۵) تہذیب الکمال: ۱/۳۶۵، تہذیب التہذیب: ۱/۴۰، دار الفکر

رجاء کے نام سے جانے جاتے تھے اور امام نسائی نے ان سے مقام ”شجر“ میں احادیث لکھی ہیں۔ (۱)

نیز امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة لا بأس به“۔ (۲)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۳)

ان کا انتقال سن ۲۳۲ ہجری میں ہوا۔ (۴)

أبو أسامة

یہ مشہور محدث حماد بن اسامہ رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب فضل من علم وعلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۵)

هشام

یہ عروہ بن زبیر بن العوام رحمہ اللہ کے صاحبزادے ہیں۔

ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”کتاب الايمان،

باب أحب الدين إلى الله أحومه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۶)

عروة

یہ مشہور تابعی مدینہ منورہ کے فقہاء سبعہ میں سے ایک فقیہ حضرت عروہ بن الزبیر بن العوام بن خویلد

رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”کتاب الايمان،

(۱) تہذیب الکمال: ۱/۳۶۵، تہذیب التہذیب: ۱/۴۰، دار الفکر

(۲) تہذیب الکمال: ۱/۳۶۵، تہذیب التہذیب: ۱/۴۰، دار الفکر

(۳) کتاب الثقات: ۲۸/۸

(۴) کتاب الثقات لابن حبان: ۲۸/۸، تہذیب الکمال: ۱/۳۶۴، تہذیب التہذیب: ۱/۴۰، دار الفکر

(۵) کشف الباری: ۳/۴۱۴

(۶) کشف الباری: ۱/۲۹۱، ۲/۴۳۲

باب أحب الدين إلى الله أدومه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

عائشة

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات بھی ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

شرح حدیث

(ولكن دعي الصلاة)

ایک اشکال اور اس کا جواب

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کلمہ ”لکن“ استدراک کے لیے استعمال ہوتا ہے اور اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کا ماقبل اور مابعد دونوں آپس میں متغائر ہوں، جب کہ یہاں پر ایسا نہیں ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ یہاں حدیث کا معنی یہ ہے کہ: ”لا تترك الصلاة كل الاوقات ولكن اتركها في مقدار العادة“ یعنی: ”لکن“ سے پہلے یہ بتایا کہ تمام اوقات میں نمازیں نہیں چھوڑنی اور ”لکن“ کے بعد یہ بتایا کہ اپنے معتاد ایام میں نمازیں چھوڑنی ہیں۔ (۳)

(قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها)

”قدر الأيام“ سے اس بات کی طرف رہنمائی ملتی ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حیش رضی اللہ عنہا

معتادہ تھیں۔ (۴)

حدیث کے اس ٹکڑے کا مفہوم یہ ہے کہ مستحاضہ معتادہ اتنے دنوں کی نمازیں اور روزے چھوڑے گی،

جتنے دنوں میں اسے حیض آیا کرتا تھا، پس اگر اس کی عادت ہر ماہ میں ابتدائی دس دن کی تھی، یا درمیانے دس دن

(۱) کشف الباري: ۱/۲۹۱/۲۳۶

(۲) کشف الباري: ۱/۲۹۱

(۳) عمدة القاري: ۳/۴۵۷

(۴) عمدة القاري: ۳/۴۵۷

کی تھی، یا آخری دس دن کی تھی، تو وہ ہر ماہ ان دس دنوں میں نمازیں اور روزے چھوڑے گی۔ (یا اسی طرح اگر اس کی عادت ہر ماہ کے ابتدائی، یا درمیانی، یا آخری ۶، ۷، یا ۸ دن کی تھی، اور اب حیض مسلسل آنے لگا ہے، تو وہ اپنے انہی پرانے معتاد دنوں میں نمازیں اور روزے چھوڑے گی اور اس کے بعد کے دنوں میں نمازوں اور روزوں وغیرہ کا اہتمام کرے گی۔) (۱)

نیز اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حیش رضی اللہ عنہا کو استحاضہ لاحق ہونے سے پہلے کے وہ ایام یاد تھے، جن میں ہر ماہ انہیں حیض کا خون آیا کرتا تھا، کیونکہ اگر انہیں وہ ایام یاد نہ ہوتے، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ((دعی الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها)) کا کوئی فائدہ نہ ہوتا، بلکہ دیگر روایات میں تو اس سے بھی زیادہ صراحت کے ساتھ حکم دیا گیا ہے، جیسا کہ امام ابو داؤد رحمہ اللہ کی روایت میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((لتنظر عدة الليالي والأيام التي كانت تحيض من الشهر قبل أن

يصيبها الذي أصابها، فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر، فإذا خلفت ذلك

فلتغتسل ثم لتستفر بثوب ثم لتصلي)). (۲)

اس روایت میں بالکل واضح انداز میں حکم دیا گیا ہے کہ استحاضہ لاحق ہونے سے پہلے ہر ماہ جن راتوں اور دنوں میں خون آتا تھا، ان میں نمازوں وغیرہ کا انتظار کرنا ہے، یعنی: نہیں پڑھیں، پھر جب وہ ایام گزر جائیں، تو غسل کرے، کپڑے صاف کرے اور نماز پڑھے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاطمہ بنت ابی حیش رضی اللہ عنہا اپنی عادت کے ایام کو خوب جانتی تھیں۔ (۳)

اب رہا حکم اس مستحاضہ کا جسے ایام عادت یاد نہ ہوں، تو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ ہر ماہ کے دس دن حیض شمار کرے گی اور باقی استحاضہ ہوگا۔ (۴)

(۱) عمدة القاري: ۴۵۷/۳

(۲) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في المرأة تستحاض.... الخ، رقم الحديث: ۲۷۴

(۳) عمدة القاري: ۴۵۷/۳

(۴) عمدة القاري: ۴۵۷/۳

احناف کا حدیث باب سے اقل حیض اور اکثر حیض پر استدلال

احناف مذکورہ بالا روایت سے بھی اقل حیض اور اکثر حیض پر استدلال کرتے ہیں اور طریق استدلال یہ ہے کہ یہاں ”ایام“ کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ ”ایام“ جمع سالم ہے اور اس کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے اور زیادہ سے زیادہ دس پر ہوتا ہے، چنانچہ تین سے کم کے لیے ”ایام“ کا لفظ استعمال نہیں ہوتا، بلکہ ”یوم“ اور ”یومین“ کہا جاتا ہے اور نہ ہی اس سے زیادہ کے لیے ”ایام“ کا لفظ استعمال ہوتا ہے، بلکہ اس کے لیے ”أحد عشر یوماً“ استعمال کیا جاتا ہے۔ (۱)

ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ کا اعتراض

ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا استدلال پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ روایت مذکورہ میں لفظ ”ایام“ اپنے حقیقی معنی میں نہیں، بلکہ ”اوقات“ کے معنی میں ہے، کیونکہ لفظ ”یوم“ کا استعمال کبھی وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے۔ (۲)

ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ کے اعتراض کا جواب

لیکن اس جواب کا جواب یہ ہے کہ جب لفظ کا استعمال اپنے حقیقی معنی میں ہو سکتا ہے اور کوئی بھی امر اس سے مانع نہیں، تو پھر بلاوجہ حقیقی معنی سے عدول کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ایام کو اوقات کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، تو حدیث کا مفہوم ہی غلط ہو جاتا ہے، کیونکہ وقت کے معنی میں لینے کی صورت میں حدیث کا مطلب کچھ یوں ہوگا:

”لیکن چھوڑ و نمازوں کو ان اوقات کی بقدر جن میں تمہیں حیض آیا کرتا تھا۔“

جب کہ یہ بات معلوم ہے کہ حیض ہر وقت، ہر لمحہ نہیں آتا، تو مطلب یہ ہوگا کہ جس جس وقت میں حیض کا خون آئے، صرف ان اوقات میں نمازوں سے باز رہنا اور جب کوئی وقت خون حیض کی آمد سے فارغ ہو، تو پھر نمازیں پڑھ سکتی ہو، اب ظاہر ہے کہ یہ مفہوم سراسر غلط ہے۔

(۱) عمدة القاري: ۴۵۸/۳، فتح الباري لابن رجب: ۱۵۴/۲، أوجز المسالك: ۶۲۳/۱

(۲) فتح الباري لابن رجب: ۱۵۴/۲

ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ کا دوسرا اعتراض

ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ نے دوسرا اعتراض ”ایام عادت“ کے مراد ہونے پر کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اس ایک خاتون کو اس کی عادت کی طرف لوٹایا ہے، جس کے حیض کے ایام ہر ماہ میں متعین تھے، اب اس میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ہر عورت کا حیض ایسا ہی ہو، جیسا کہ اس خاتون کا تھا۔ (بلکہ ہو سکتا ہے کہ کسی خاتون کو صرف ایک دن حیض آتا ہو۔)

دوسرے اعتراض کا جواب

جواب یہ ہے کہ یہاں روایت میں یہ احتمال نہیں ہو سکتا کہ یہ حکم ایک ایسی عورت سے متعلق فرمایا ہو جس کے حیض کے ایام متعین تھے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس خاتون کے معتادہ ہونے کو نہیں جانتے تھے اور پھر ایک دوسری روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

((المستحاضة تدع الصلاة)). (۱)

یہاں اس روایت میں عام حکم ہے کہ مستحاضہ نماز چھوڑے گی، اب ظاہر ہے کہ مستحاضہ انہی ایام میں نماز چھوڑے گی، جن ایام میں حیض کا خون آیا کرتا تھا، اور یہاں کسی ایک سے خطاب نہیں، بلکہ حکم عام بیان ہوا ہے۔ (۲)

مستحاضہ عورتوں سے متعلق اختلاف روایات اور تطبیق کی مختلف صورتیں

واضح رہے کہ مستحاضہ عورتوں سے متعلق احادیث و روایات میں اس قدر اختلاف ہے کہ ان روایات و احادیث میں تطبیق و توفیق کی راہ نکالنا نہایت مشکل ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام رحمہم اللہ نے اس مسئلہ کو بہت اہتمام سے لیا ہے اور علماء نے اس پر مستقل تصانیف بھی تحریر فرمائی ہیں، مگر اس سب کے باوجود مستحاضہ عورتوں کی مشکلات اور پیچیدگیاں حل نہیں ہو سکیں اور وجہ اس باب میں وارد شدہ روایات اور احادیث میں کثرت اختلاف ہے، پس پھر بعض حضرات نے ترجیح کا راستہ اختیار کیا اور انہوں نے ”توحید غسل“ اور ”الوضوء لکل صلاة“ کی

(۱) سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في المرأة تستحاض..... الخ، رقم الحديث: ۲۸۱

(۲) كتاب التجريد للإمام القدوري: ۱/۳۱۳، دار السلام

روایات کو دیگر روایات پر ترجیح دی اور بعض نے نسخ کی راہ اختیار کی، اور ”توحید غسل“ اور ”الوضوء لکل صلاة“ کے علاوہ تمام روایات کو منسوخ قرار دیا، البتہ مال دونوں جماعتوں کا ایک ہی نکلتا ہے۔ (۱)

احناف میں سے امام طحاوی رحمہ اللہ نے نسخ کا قول کیا ہے اور اسی کو علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ (۲)

مگر یہ بات بھی واضح رہے کہ بہت سی مختلف روایات کو یکسر ترک کر دینا اتنا آسان نہیں ہے، لیکن دوسری طرف ایسا کرنا قواعد و ضوابط کے موافق بھی ہے، پس بعض حضرات نے تو ”تعدد غسل“ کی روایات کو منسوخ قرار دیا اور بعض حضرات نے یہ تاویل کی کہ ”تعدد غسل“ کا حکم علاج کی غرض سے تھا اور یا پھر ”تعدد غسل“ کا حکم امر مستحب ہے۔ اس باب میں وارد شدہ احادیث کی یہی تین توجیہات کی گئی ہیں۔ ایسے ہی بعض حضرات نے یہ کوشش کی کہ اس باب میں مروی مختلف روایات کو مستحاضہ کی مختلف انواع پر محمول کیا ہے، مثال کے طور پر ہر نماز کے لیے غسل کرنے کے حکم کو مستحاضہ متخیرہ پر لاگو کیا اور ”اقراء“ کی روایات کو مستحاضہ معقارہ پر لاگو کیا اور ”اقبال وادبار“ کی روایات کو مستحاضہ ممیزہ پر لاگو کیا، لیکن پھر بھی اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس باب میں تو ایک ہی عورت سے متعلق بہت سی احادیث، مختلف الفاظ اور مختلف احکام کے ساتھ وارد ہوئی ہیں، ایسے میں ایک عورت سے کون کون سا حکم متعلق ہوگا، یا پھر وہ خاتون مستحاضہ کی کس قسم میں داخل تصور کی جائے گی، چنانچہ حضرت فاطمہ بنت ابی حیش رضی اللہ عنہا ہی کو لے لیا جائے کہ ان سے متعلق مروی روایات بعض تو ایسی ہیں جو ان کے معقارہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور بعض ایسی ہیں جو ان کے ممیزہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں، مگر اس سب کے باوجود روایات متعددہ کو ”انواع مختلفہ للمستحاضہ“ (مستحاضہ کی مختلف انواع) پر محمول کرنا بنسبت نسخ و ترجیح کے زیادہ آسان ہے، کیونکہ اس صورت میں وارد ہونے والے اعتراضات کی کوئی نہ کوئی توجیہ کی گئی ہے، جب کہ پہلے طریق پر بہت زیادہ اشکالات وارد ہوتے ہیں۔ (۳)

(۱) أوجز المسالك: ۱/۶۰۴

(۲) شرح معاني الآثار: ۱/۸۰، ۸۱، المكتبة الحقانية، نيل الأوطار للشوکاني: ۱/۲۸۳، ۲۸۴، مكتبة

ومطبعة مصطفى البابي الحلبي

(۳) أوجز المسالك: ۱/۶۰۴

فائدہ

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ استحاضہ کا مسئلہ تین احادیث کے درمیان دائر ہے۔
 ۱: حدیث فاطمہ، ۲: حدیث ام حبیبہ، ۳: حدیث حمہ، جبکہ ایک روایت میں حدیث ام حبیبہ کے بجائے
 حدیث ام سلمہ ہے۔ (۱) رضی اللہ عنہن

استحاضہ کی اقسام اربعہ اور ان کے احکام

ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک استحاضہ کی چار حالتیں ہیں:

۱- ممیزہ لا عادة لها، ۲- معتادہ لا تمیز لها بالدماء، ۳- من لها عادة وتمیز، ۴- من

لا عادة لها ولا تمیز. (۲)

پہلی قسم کا بیان

پہلی قسم سے مراد وہ عورت ہے جو اپنے حیض کے خون کو استحاضہ کے خون سے الگ اور جدا کر سکتی ہے
 اور دونوں خونوں کے درمیان کے فرق کو جانتی ہے، (باوجودیکہ فقہاء کے مابین حیض کے رنگوں کے درمیان بھی
 اختلاف ہے اور اس تمیز الوان کو محدثین ”اقبال وادبار“ جیسی اصطلاحات سے تعبیر کرتے ہیں) اس قسم کا حکم یہ
 ہے کہ جب اسے خون حیض اس کی رنگت (مثلاً کالے رنگ) کے ساتھ آجائے، تو وہ نمازیں چھوڑ دے اور جب
 وہ خون چلا جائے کہ اب زردی نکلتی ہے، تو اب غسل حیض کرے اور پھر آئندہ ہر نماز کے لیے وضو کرے۔ (۳)

ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: مستحاضہ وہ عورت ہے جس کے لیے اقبال وادبار ثابت ہو۔
 (یعنی: اسے خون میں مختلف رنگتیں ظاہر ہوتی ہیں) بعض خون گہرے کالے رنگ کا اور بدبودار ہوتا ہے اور بعض
 سرخ یا زرد بغیر کسی بدبو کے ہوتا ہے اور جو گہرا کالا خون نکلتا ہے، تو وہ اکثر حیض (حیض کی اکثری مدت) سے
 بڑھتا بھی نہیں اور اقل حیض (حیض کی اقل مدت) سے گھٹتا بھی نہیں، تو ایسی عورت کا حکم یہ ہے کہ اس کے حیض کا
 زمانہ وہ ہے جس میں اسے کالا خون، یا گہرا خون، یا بدبودار قسم کا خون آئے، پس اس قسم کے خون کے ختم ہونے پر

(۱) المغنی لابن قدامة: ۳۸۸/۱، دار عالم الکتب

(۲) المغنی لابن قدامة: ۳۹۲/۱

(۳) أوجز المسالك: ۶۰۵/۱

یہ عورت حیض کا غسل کرے گی اور پھر ہر نماز کے لیے نیا وضو کیا کرے گی اور یہی امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی مذہب ہے۔ (۱)

احناف (کثر اللہ سوادہم) تمیز بالالوان کا سرے سے اعتبار ہی نہیں کرتے، ان کے ہاں صرف اور صرف عادت کا اعتبار ہے، کیونکہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: ((لتنظر عدة الليالي والایام))۔ (۲) یعنی: اسے چاہیے کہ راتوں اور دنوں کی تعداد شمار کرے، تو یہ الفاظ اس امر میں بالکل واضح اور صریح ہیں کہ اعتبار عادت کا ہے، الوان کا اعتبار نہیں۔ (۳)

دوسری قسم کا بیان

دوسری قسم سے مراد وہ مستحاضہ ہے جسے اپنی عادت معلوم ہے اور وہ رنگوں کے فرق کو نہیں جانتی، پس ایسی عورت کے لیے حکم یہ ہے کہ اپنی عادت کے ایام میں نمازیں چھوڑ دیا کرے اور پھر اختتام پر غسل کر لیا کرے اور پھر ہر نماز کے لیے نیا وضو کیا کرے اور یہی ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب

امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عادت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اعتبار صرف اور صرف الوان کا ہے، چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی مستحاضہ کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ ایام عادت کے اختتام پر تین دن انتظار کرے گی، اگر تین دن کے اندر اندر خون آگیا، تو وہ خون بھی گذشتہ خون کا حصہ سمجھا جائے گا اور اسے حیض میں شمار کریں گے، اور اگر تین دن تک خون نہ آیا، بلکہ اس کے بعد آیا، تو وہ استحاضہ شمار ہوگا۔ (۴)

علامہ باجی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر معتادہ کا خون ایام عادت پر تجاوز کر جائے، تو ایسی صورت میں امام مالک رحمہ اللہ سے دور روایتیں ہیں:

(۱) المغنی لابن قدامة: ۱/۳۹۲، دار عالم الكتب

(۲) رواہ أبو داود فی الطہارة، باب المرأة تستحاض..... الخ، رقم الحدیث: ۲۷۴، والنسائی فی الطہارة،

باب ذکر الاغتسال من الحيض، رقم الحدیث: ۲۰۹

(۳) المغنی لابن قدامة: ۱/۳۹۲

(۴) المغنی لابن قدامة: ۱/۳۹۶

۱- وہ ایام عادت تک تو نمازوں سے باز رہے گی اور پھر اس کے بعد تین دن تک انتظار کرے گی، مکمل۔

۲- ایسی صورت میں اکثر مدت حیض تک نمازیں نہیں پڑھے گی، یعنی: پندرہ دن تک نمازیں نہیں

پڑھے گی اور پندرہ دن کے بعد مستحاضہ شمار ہوگی۔ (۱)

”مقدمات ابن رشد“ میں امام مالک رحمہ اللہ سے اس مسئلہ میں ۵ اقوال منقول ہیں، جن میں سے

ایک قول جمہور کی موافقت میں بھی ہے۔ الحاصل اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ سے عادت کا اعتبار کرنا منقول ہے،

اگرچہ امام مالک رحمہ اللہ کے ہاں رائج ”استطہار“ ہے۔ (۲)

تیسری قسم کا بیان

تیسری قسم اس مستحاضہ کی ہے جسے اپنے ایام عادت بھی یاد ہیں اور وہ رنگوں کے درمیان فرق کو بھی جانتی

ہے، پس اگر دونوں صورتیں جمع ہو جائیں، بایں معنی کہ کالا، گہرا اور بدبودار خون اسے ایام عادت ہی میں آتا ہے،

تو پھر تو کوئی اشکال کی بات نہیں، کسی کا بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے، لیکن اگر دونوں میں اختلاف ہو جائے، بایں معنی

کہ ایام عادت اور ہیں، اور کالے رنگ، گہرے رنگ اور بدبودار خون کئی آمد کے ایام اور ہیں، تو ایسی صورت میں

احناف اور حنابلہ کے ہاں (صحیح قول کے مطابق) عادت کا اعتبار ہوگا، جب کہ شوافع اور مالکیہ کے ہاں تمیز

بالألوان کا اعتبار ہوگا۔ (۳)

چوتھی قسم کا بیان

چوتھی قسم اس مستحاضہ کی ہے، جسے نہ تو اپنی عادت کا پتہ ہے اور نہ ہی رنگوں کے فرق کا علم ہے، ایسی

مستحاضہ کی دو قسمیں ہیں:

۱- ایک ہے مبتدأہ، یعنی: جسے پہلی مرتبہ خون آیا ہو، اور پھر تھا ہی نہ ہو۔

۲- دوسری ہے متخیرہ، یعنی: جسے ابتداء معتاد ایام میں حیض کا خون آیا کرتا تھا، اور پھر مسلسل خون نکلنا

(۱) المنتقى شرح مؤطا الإمام مالك: ۱/۴۵۳، دار الكتب العلمية

(۲) المدونة الكبرى: ۱/۵۰، طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، عارضة الأحوذى لابن العربي

المالكي: ۱/۲۰۹، دار الكتب العلمية، أوجز المسالك: ۱/۶۰۷

(۳) المغني: ۱/۴۰۰، أوجز المسالك: ۱/۶۰۷، ۶۰۸

شروع ہو گیا، مگر اب وہ اپنے ان معتاد ایام کو بھول چکی ہے۔ اسے ”ضالہ“ بھی کہتے ہیں۔

پہلی قسم کا حکم ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر وہ خونوں کے درمیان فرق کر سکے، تو اعتبار تمیز بالالوان ہی کا ہوگا، جب کہ احناف فرماتے ہیں کہ ایسی قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کے ابتدائی دس دن ہر ماہ میں سے حیض کے شمار ہوں گے اور پھر باقی استحاضہ شمار ہوگا۔ (۱)

چنانچہ مصنف ”الشرح الکبیر“ فرماتے ہیں کہ اگر مبتدأہ کا خون اکثر حیض پر تجاوز کر جائے، تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں:

۱: اگر وہ مبتدأہ ممیزہ ہے، تو حکم یہ ہوگا کہ اس کا وہ زمانہ جس میں اسے کالا خون آئے، حیض کا زمانہ شمار ہوگا اور یہی امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کا مذہب ہے۔

۲: اور اگر وہ مبتدأہ ممیزہ نہ ہو اور خونوں کے درمیان فرق کو نہ جانتی ہو، تو اس سے متعلق چار طرح کی روایات ہیں:

الف: ایسی مستحاضہ ہر ماہ میں حیض کے غالب ایام میں نمازیں وغیرہ چھوڑ دے گی اور وہ چھ، یا سات دن بنتے ہیں۔

ب: ہر ماہ میں اقل حیض میں نمازیں وغیرہ چھوڑ دے گی، کیونکہ اقل مدت یقینی مدت ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے دو قول اسی طرح منقول ہیں۔

ج: وہ حیض کی اکثر مدت تک نمازیں وغیرہ چھوڑے گی اور یہی امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

د: ایسی عورت دیگر قریبی عورتوں (ماں اور بہنیں وغیرہ) کی ایام عادت کے بقدر نمازیں چھوڑے گی۔

یہی حضرت عطاء، امام ثوری، اور امام اوزاعی رحمہم اللہ وغیرہ کا مذہب ہے۔ (۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احناف اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسی مستحاضہ حیض کی اکثری مدت تک نمازیں اور روزے وغیرہ چھوڑے گی۔ (۳)

(۱) أوجز المسالك: ۱/۶۰۸

(۲) المغني: ۱/۴۱۱، ۴۱۲

(۳) أوجز المسالك: ۱/۶۰۸

باقی مستحاضہ ضالہ سے متعلق فقہائے احناف کے ہاں تفصیل یہ ہے کہ مستحاضہ ضالہ کی تین قسمیں ہیں اور ہر قسم کا حکم مختلف ہے، کیونکہ ایسی مستحاضہ کو یا تو صرف اپنے ایام حیض بھولے ہوئے ہوتے ہیں اور زمانہ یاد ہوتا ہے، (جیسا کہ اتنا تو یاد ہے کہ ہر ماہ میں ایک دفعہ حیض آتا تھا، یا ہر ماہ کے پہلے، یا دوسرے، یا پھر تیسرے عشرے میں خون کا آنا یاد ہے، مگر یہ یاد نہیں کہ کتنے دن حیض رہتا تھا) یا پھر وہ مستحاضہ زمانہ بھول چکی ہوتی ہے اور ایام حیض یاد ہوتے ہیں، (جیسا کہ ہر ماہ میں تین دن، یا چار دن، یا پانچ دن، یا اسی طرح چھ، سات، آٹھ اور نو دن تک حیض کا آنا یاد ہے، مگر یہ یاد نہیں کہ ان ایام اور دنوں کا خون کب آتا تھا، پہلے عشرے میں، دوسرے عشرے میں، یا پھر تیسرے عشرے میں) اور یا پھر وہ مستحاضہ ایسی ہوگی کہ اسے نہ تو اپنے حیض کے ایام یاد ہوں گے (کہ کتنے دن حیض آیا کرتا تھا) اور نہ ہی زمانہ یاد ہوگا (کہ کس عشرے میں حیض آیا کرتا تھا)، تو یہ کل تین اقسام بن جاتی ہیں، ان ذکر کردہ اقسام میں سے پہلی قسم کو ”ضالۃ العدد“ دوسری قسم کو ”ضالۃ الزمان“ اور تیسری قسم کو ”ضالۃ العدد والزمان“ کہتے ہیں۔

پہلی قسم ”ضالۃ العدد“ کا حکم

پہلی قسم، یعنی: وہ مستحاضہ جس کو خون حیض منقطع ہوئے کئی ماہ گزر چکے تھے، اس کے بعد جب اسے خون جاری ہوا، تو پھر وہ مسلسل جاری رہا اور اسے یہ معلوم نہیں ہے کہ اسے ہر ماہ میں کتنے دن حیض آیا کرتا تھا، البتہ اتنا یاد ہے کہ ہر ماہ میں ایک مرتبہ خون آیا کرتا تھا، تو ایسی مستحاضہ کے لیے حکم یہ ہے کہ اول استمرار سے تین دن تک نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی، کیونکہ ان ایام میں حیض یقینی ہے، پھر سات دن تک ہر نماز کے لیے غسل کرے گی، کیونکہ ان ایام میں اس مستحاضہ کا حال حیض، طہر اور خروج من الحيض ہونے میں متردد ہے اور پھر بیس دن تک ہر نماز کے لیے وضو کرے گی، کیونکہ ان ایام میں طہر یقینی ہے۔

دوسری قسم ”ضالۃ الزمان“ کا حکم

”ضالۃ الزمان“ یعنی: وہ مستحاضہ جسے اپنے حیض کے ایام تو یاد ہیں، لیکن ان کا زمانہ یاد نہیں، (مثلاً: یہ تو یاد ہے کہ ایام حیض ۳ دن ہیں، مگر یہ تعین نہیں کہ یہ تین دن آخری عشرے کے کون سے تین دن ہیں)، تو ایسی مستحاضہ کی بنیادی طور پر دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ جو زمانہ وہ بھول چکی ہے، وہ پانچ دن کے اندر اندر

ہو، اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ زمانہ پانچ دن سے زیادہ (دس دن تک) ہو۔

پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ مثال کے طور پر اگر اس کے معتاد ایام حیض تین دن ہیں اور وہ انہیں آخری عشرے کے ابتدائی پانچ دنوں میں بھولی ہوئی ہے، تو ایسی صورت میں اس آخری عشرے کا تیسرا دن (یعنی ۲۳ تاریخ) یقیناً حیض کا ہوگا، لہذا تیسرے دن میں نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی اور پہلے دو دن ہر نماز کے لیے وضو کرے گی، اور چوتھے اور پانچویں دن ہر نماز کے لیے غسل کرے گی اور اگر ایام حیض چار دن تھے، تو دوسرا، تیسرا اور چوتھا دن یقیناً حیض کا ہوگا، لہذا پہلے دن ہر نماز کے لیے وضو اور پانچویں دن ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔

دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ مثال کے طور پر اس کے معتاد ایام حیض تین دن ہیں اور انہیں وہ آخری عشرے میں بھول چکی ہے کہ اس آخری عشرے کے کن تین دنوں میں حیض کا خون آیا کرتا تھا، تو ایسی مستحاضہ کے لیے حکم یہ ہے کہ ہر ماہ کے آخری عشرے کے ابتدائی تین دنوں میں ہر نماز کے لیے وضو کرے گی، کیونکہ ان تین دنوں میں حالت حیض اور حالت طہر میں سے کسی ایک کے ہونے میں تردد ہے، اور ان تین دنوں کے بعد اس آخری عشرے کے آخری دن تک ہر نماز کے لیے غسل کرے گی، کیونکہ اب اسے حالت طہر اور حالت حیض سے نکلنے میں تردد ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب اس کے ایام معتاد چار دن، یا پانچ دن ہوں گے اور انہیں مثلاً: آخری عشرے میں بھولی ہو، یعنی: آخری عشرے کے ابتدائی چار دن، یا پانچ دن ہر نماز کے لیے وضو کرے گی اور پھر آخری دن تک ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔

لیکن اگر معتاد ایام حیض چھ دن ہیں، جنہیں وہ آخری عشرے میں بھولی ہوئی ہے، تو ایسی صورت میں اس آخری عشرے کے پانچویں اور چھٹے دن کا ایام حیض میں سے ہونا تو یقینی ہے، لہذا ان دو دنوں میں نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی، اور ان دو دنوں سے پہلے کے چار دن ہر نماز کے لیے وضو اور بعد کے چار دن ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔ اسی طرح اگر معتاد ایام حیض سات ہیں اور انہیں آخری عشرے میں بھولی ہوئی ہے، تو چوتھے، پانچویں، چھٹے اور ساتویں دن کا ایام حیض میں سے ہونا یقینی ہوگا، لہذا ان چار دنوں میں تو نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی اور شروع کے تین دن ہر نماز کے لیے وضو اور بعد کے تین دن ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔ اسی طرح اگر معتاد ایام حیض آٹھ دن، یا نو دن ہیں اور ان ایام کو آخری عشرے میں بھولی ہوئی ہے، تو قاعدہ یہی ہے کہ یقینی ایام میں نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی اور ان ایام سے پہلے ہر نماز کے لیے وضو اور ان ایام کے بعد ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔

اسی طرح اگر ایک عورت جانتی ہے کہ اس کے معتاد ایام حیض تین ہیں، مگر وہ ان ایام کو پورے ماہ میں

بھولی ہوئی ہے، تو اس کے لیے حکم یہ ہے کہ مہینے کے ابتدائی تین دن ہر نماز کے لیے وضو کرے گی، کیونکہ ان ایام میں حالت حیض اور حالت طہر میں سے کسی ایک کے ہونے میں تردد ہے اور پھر باقی ستائیس دن ہر نماز کے لیے غسل کرے گی، اس لیے کہ اب ہر وقت میں انقطاع حیض کا احتمال ہے۔ (۱)

تیسری قسم ”ضالۃ العدو والزمان“ کا حکم

یہ وہ مستحاضہ ہے جسے نہ تو اپنے معناد ایام حیض یاد ہوتے ہیں اور نہ ہی اس کو اپنے حیض کا زمانہ یاد ہوتا ہے، ایسی مستحاضہ کا حکم یہ ہے کہ وہ خوب گور و خوض کرے اور اس غور و خوض کے نتیجے میں جو بات سامنے آئے، اس پر عمل کرے، لیکن اگر وہ اس بارے میں کوئی رائے نہیں رکھتی، تو صحیح قول یہ ہے کہ وہ ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔ (۲)

فقہائے احناف نے ”مستحاضہ ضالہ“ سے متعلق ایک اصول وضع کیا ہے اور وہ اصول مستحاضہ ضالہ کی مذکورہ بالا تمام اقسام کو شامل ہے۔ فقہاء احناف کا وضع کردہ وہ اصول یہ ہے کہ مستحاضہ ضالہ تحری اور کوشش کرے گی، خوب غور و خوض سے کام لے گی اور جب اسے حیض اور طہر کے درمیان تردد ہو کہ اسے حیض کے ایام شروع ہو گئے ہیں، یا نہیں؟ تو ایسی صورت میں وہ ہر نماز کے لیے وضو کرے گی اور جب اسے حیض اور طہر کے درمیان تردد ہو کہ وہ طہر کے زمانے میں داخل ہو گئی ہے کہ نہیں؟ تو ایسی صورت میں ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔ (۳)

فقہائے کرام نے اس قاعدے کی مثال یہ بیان کی ہے کہ ایک عورت ہے، جسے یاد ہے کہ اسے ہر ماہ میں ایک مرتبہ حیض آیا کرتا ہے اور نصف آخر میں خون منقطع ہو جاتا ہے، اس کے علاوہ اس عورت کو کچھ یاد نہیں، تو یہ عورت ہر ماہ کے نصف اول میں حیض اور طہر اور حیض میں داخل ہونے کے درمیان متردد ہے اور نصف ثانی میں حیض اور طہر اور طہر میں داخل ہونے کے درمیان متردد ہے، لہذا نصف اول میں ہر نماز کے لیے وضو کرے گی اور

(۱) البحر الرائق، کتاب الطہارۃ، باب الحيض: ۳۶۳/۲، ۳۶۴، ردالمحتار علی الدر المختار، کتاب

الطہارۃ، باب الحيض: ۴۷۹/۱

(۲) البحر الرائق، کتاب الطہارۃ، باب الحيض: ۳۶۴/۲

(۳) الدر المختار مع ردالمحتار، کتاب الطہارۃ، باب الحيض: ۴۸۰/۱، دار عالم الکتب، أوجز

نصفِ ثانی میں ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔ (۱)

خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ احناف کے ہاں مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ مبتدأہ، ۲۔ متخیرہ، ۳۔ مقادہ۔ (۲)

تمیز بالالوان کا اعتبار نہ کرنے کی وجوہات

احناف تمیز بالالوان کا اعتبار درج ذیل وجوہات کی بناء پر نہیں کرتے۔

تمیز بالالوان کا ثبوت کسی نص میں نہیں

۱۔ کسی بھی صحیح حدیث میں تمیز بالالوان کا بطور نص ثبوت نہیں ملتا اور جہاں تک تعلق ہے ”اقبال وادبار“

کی روایات کا، تو جس طرح ان روایات کو تمیز بالالوان پر محمول کرنا گنجائش رکھتا ہے، ایسے ہی ان روایات

کو عادت کے معتبر ہونے پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اقبال وادبار والی روایات کو عادت کے

معتبر ہونے پر محمول کرنا ہی متعین ہے، چنانچہ صحیح بخاری، سنن ابی داؤد اور سنن نسائی کی روایت ہے کہ: ((فإذا

أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة، فإذا ذهب قدرها فاعسلي)). (۳) اس روایت کے الفاظ ”فإذا ذهب

قدرها“ عادت کے معتبر ہونے میں بالکل صریح ہیں اور اس سے پہلے ”اقبال“ کا لفظ گزرا ہے، تو اس سے مراد

بھی خون حیض کا اپنی عادت پر آنا ہوگا، پس ”أقبلت وأدبرت“ سے مراد یہی ہے کہ خون حیض کا اپنے وقت پر اور

اپنی عادت پر آنا اور عادت پر واپس جانا، تا کہ تمام روایات میں جمع اور تطبیق ہو سکے، ورنہ روایات میں ٹکراؤ ہوگا

اور ان کے درمیان تناقض پیدا ہو جائے گا۔ (۴)

اور جہاں تک تعلق ہے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کا کہ انہوں نے فرمایا: ((فإنه دم أسود يعرف))

(۱) ردالمحتار، کتاب الطہارۃ، باب الحيض: ۱/ ۴۸۰، دارعالم الكتب

(۲) أوجز المسالك: ۱/ ۶۰۹

(۳) رواه البخاري في كتاب الحيض، باب الاستحاضة، رقم الحديث: ۳۰۶، وكذا أبو داود في الطهارة،

باب من روى أن الحيضة إذا أدبرت لاتدع الصلاة، رقم الحديث: ۲۸۳، والنسائي في الطهارة، باب الفرق

بين دم الحيض والاستحاضة، رقم الحديث: ۲۱۸

(۴) أوجز المسالك: ۱/ ۶۱۰

تویہ حدیث ثابت نہیں، کما اقر به الباجی (۱)

”نقایہ“ میں ہے کہ یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر موقوف ہے۔ (۲)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قد استنکر هذا الحديث أبو حاتم“۔ (۳)

”الجوہر النقی“ اور ”العلل“ میں ہے: ”سألت أبي (أبي حاتم محمد بن إدريس) عنه؟

فقال: منكر“۔ (۴)

ابن قطان رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”في رأي منقطع“۔ (۵)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں: ”قد ضعف الحديث أبو داود“۔ (۶)

نیز امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ (۷)

عادت کی دلالت لون کے مقابلے میں قوی ہے

۲- عادت کی دلالت حیض پر بنسبت لون کی دلالت کے زیادہ قوی ہے، کیونکہ عادت کی دلالت باطل

نہیں ہوتی، جب کہ اگر خون حیض کی اکثری مدت پر تجاوز کر جائے، تو لون کی دلالت باطل ہو جاتی ہے، لہذا جس

کی دلالت باطل نہیں ہوتی، وہ زیادہ قوی ہے۔ (۸)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سائلہ کو عادت کی طرف لوٹایا تھا

۳- حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کو اور اس خاتون کو جن کے لیے

(۱) المنتقى شرح الموطاء، لأبي الوليد الباجي: ۱/ ۴۴۹، دار الكتب العلمية

(۲) أوجز المسالك: ۱/ ۶۱۰

(۳) نيل الأوطار: ۱/ ۳۴۱، إدارة الطباعة المنيرية

(۴) السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي: ۱/ ۳۲۶، علل الحديث لابن أبي حاتم: ۱/ ۵۷۶، رقم

المسألة: ۱۱۷

(۵) السنن الكبرى مع الجوهر النقي: ۱/ ۳۲۶

(۶) نيل الأوطار: ۱/ ۳۴۱

(۷) شرح مشكل الآثار: ۷/ ۱۵۴، ۱۵۵، مؤسسة الرسالة

(۸) أوجز المسالك: ۱/ ۶۱۰، وكذا في المغني لابن قدامة: ۱/ ۴۰۱

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تھا، عادت کی طرف لوٹایا تھا اور ان کے متمیزہ ہونے یا نہ ہونے کے درمیان نہ تو تفریق ذکر کی اور نہ ہی اس بارے میں اس خاتون سے تفصیل طلب کی، اب صرف حضرت فاطمہ بنت ابی حشیش رضی اللہ عنہا ہی ایک ایسی خاتون ہیں کہ ان کو عادت کی طرف لوٹانا بھی منقول ہے اور تمیز باللون کی طرف لوٹانا بھی مروی ہے، گویا ان کی دونوں روایتوں میں تعارض ہو گیا، جب کہ دیگر روایات اور احادیث تعارض سے خالی ہیں، لہذا انہی پر عمل کیا جائے گا اور پھر حضرت عدی بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث تو ہر مستحاضہ کے حق میں ہے اور وہ بھی عادت کے معتبر ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ (۱)

بعض صورتوں میں عادت کا اعتبار اجماعی ہے

۴- عادت کا اعتبار بعض صورتوں میں اجماعی ہے، جب کہ تمیز بالالوان کا معتبر ہونا کسی بھی صورت میں اجماعی نہیں (۲)، چنانچہ ابن الترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

”قد اتفق الجميع على أن من لها أيام معروفة اعتبر أيامها، لالون الدم“۔ (۳)

نفاس میں عادت کا اعتبار ہے

۵- نفاس کے خون میں رنگ کا اعتبار نہیں کیا جاتا اور چونکہ نفاس اور حیض دونوں احکام میں ایک جیسے ہیں، اس لیے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حیض میں بھی رنگ کا اعتبار نہیں ہونا چاہیے، بلکہ عادت کا اعتبار ہونا چاہیے، جیسا کہ نفاس میں بھی عادت ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ (۴)

تمیز باللون کو معتبر ٹھہرانا روایات کے خلاف ہے

۶- تمیز بالالوان بہت ساری روایات کے خلاف ہے، جیسا کہ مثال کے طور پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے: ”لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء“۔ ایسے ہی عمرہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں

(۱) المغنی لابن قدامة: ۴۰۱/۱، أوجز المسالك: ۶۱۰/۱

(۲) أوجز المسالك: ۶۱۱/۱

(۳) السنن الكبرى للبيهقي مع الجوهر النقي: ۳۲۴/۱

(۴) أوجز المسالك: ۶۱۱/۱

ہے: ”لا، حتی تری البیاض خالصاً“۔ (۱) تو یہ روایات بالکل صراحت کے ساتھ اس پر دال ہیں کہ لون کا اعتبار نہیں ہے۔ (۲)

حاصل یہ ہے کہ حق جس سے عدول نہیں کیا جاسکتا، یہی ہے کہ لون کا اعتبار کسی ایک بھی حدیث سے صحیح معنوں میں ثابت نہیں۔ (۳)

اس حدیث سے متعلق باقی تفصیلی کلام ”باب الاستحاضة“ کے تحت گزر چکا ہے۔

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح ترجمۃ الباب میں یہ بتایا گیا ہے کہ حیض و حمل کے معاملے میں عورت کے بیان کا اعتبار کیا جائے گا، ایسے ہی حدیث میں بھی ایام حیض شمار کرنے کا معاملہ عورت کی امانت اور اس کی عادت کے سپرد کیا گیا ہے، کیونکہ عمروں اور علاقوں کے اختلاف کی وجہ سے حیض کی مقدار میں بھی اختلاف واقع ہوتا ہے، چنانچہ بعض کے حیض کے ایام زیادہ ہوتے ہیں اور بعض کے حیض کے ایام کم ہوتے ہیں۔ (۴)

۲۵ - باب : الصُّفْرَةُ وَالْكُدْرَةُ فِي غَيْرِ أَيَّامِ الْحَيْضِ .

ما قبل سے ربط

گذشتہ باب کے تحت امام بخاری رحمہ اللہ نے حیض سے متعلق چند مسائل ذکر کئے تھے اور اب اس باب کے تحت غیر ایام حیض میں دکھائی دینے والی زرد اور مٹیالی رطوبت کا حکم بیان ہوگا اور سب ہی کا تعلق دم (خون) کے ساتھ ہے۔ (۵)

(۱) أخرجه البيهقي في كتاب الحيض، باب الصفرة والكدر في أيام الحيض حيض: ۱/ ۴۹۷، رقم الحديث: ۱۵۹۲

(۲) أوجز المسالك: ۱/ ۶۱۱

(۳) أوجز المسالك: ۱/ ۶۱۱

(۴) عمدة القاري: ۳/ ۴۵۷

(۵) هذا ما استفاد من عمدة القاري: ۳/ ۴۵۷

ترجمہ الباب کا مقصد

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ”حتی ترین القصة البيضاء“ اور حدیث باب، حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا ”کنا لانعد الکدرة والصفرة شیئاً“ کے درمیان تطبیق پیدا کرنا اور جمع کرنا ہے۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کا حاصل یہ ہے کہ جب تک ”کرسف“ بالکل سفید نہ نکلے، اس وقت تک حیض ہی ہے، گویا ان کے نزدیک ہر رنگین رطوبت حیض میں داخل ہے، خواہ زرد رنگ کی ہو، خواہ مٹیالے رنگ کی ہو، اور حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا کا حاصل یہ ہے کہ ہم عورتیں مٹیالے رنگ اور زرد رنگ کے خون کو کچھ نہیں سمجھتی تھیں اور اسے حیض میں شمار نہیں کرتی تھیں۔ اب یہاں دو متضاد باتیں سامنے آگئیں، امام بخاری رحمہ اللہ نے اس ترجمہ الباب میں ان دونوں میں موجود تضاد کو ختم کیا ہے، بایں معنی کہ ترجمہ الباب میں امام بخاری رحمہ اللہ نے ”غیر أيام الحيض“ کی قید لگادی کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ایام حیض پر محمول ہے اور حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا غیر ایام حیض پر محمول ہے۔ اب حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کا مفہوم یہ ہوا کہ ایام حیض میں ہر رنگین رطوبت اور خون، حیض میں شمار ہوگا اور ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا مفہوم یہ ہوا کہ ایام حیض کے علاوہ اگر زرد رنگ یا مٹیالے رنگ کی رطوبت آئے، تو وہ حیض نہیں ہوگا، یوں دونوں روایتوں کے درمیان تعارض ختم ہو جاتا ہے۔ (۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس ترجمہ الباب سے حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی ”سنن ابی داؤد“ میں موجود روایت کی طرف اشارہ کرنا ہے، جس کے الفاظ درج ذیل ہیں:

”کنا لانعد الکدرة والصفرة بعد الطهر شیئاً“.

امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ الباب کے الفاظ ”غیر أيام الحيض“ سے اس روایت کے الفاظ ”بعد

الطهر“ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۱)

۳۲۰ : حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ : حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ ، عَنْ أَبِي يُونُسَ ، عَنْ مُحَمَّدٍ ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ (☆) قَالَتْ : كُنَّا لَا نَعُدُّ الْكُدْرَةَ وَالصُّفْرَةَ شَيْئًا .

”حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم میا لے اور زرد رنگ کے خون کو

کوئی چیز شمار نہیں کرتی تھیں۔“

تراجم رجال

قتيبة بن سعيد

یہ شیخ الاسلام، راویۃ الاسلام ابورجاء قتیبہ بن سعید بن جمیل بن طریف النخعی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب إفشاء السلام من الإسلام“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

إسماعيل

یہ اسماعیل بن ابراہیم بن مقسم (بکسر المیم وسكون القاف وفتح السين، بعدها میم) اسدی

بصری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب حب رسول الله صلى الله عليه وسلم من الإیمان“

کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

(۱) الكنز المتواری: ۲۹۶/۳

(☆) قوله: ”أم عطية“: الحديث، ورواه الإمام أبو داود في الطهارة، باب في المرأة ترى الكدرة والصفرة بعد

الطهر، رقم الحديث: ۳۰۷، والنسائي في الحيض، باب الصفرة والكدرة، رقم الحديث: ۳۶۸، وجامع

الأصول في أحاديث الرسول، الكتاب الأول في الطهارة، الباب السابع في الحيض، الفصل الثاني في

المستحاضة والنفساء، الفرع الثالث في الكدرة والصفرة: ۳۷۸/۷، رقم الحديث: ۵۴۲۹

(۲) كشف الباري: ۱۸۹/۲

(۳) كشف الباري: ۱۲/۲

ایوب

یہ ایوب بن ابی تمیمہ کیسان سختیانی بصری رحمہ اللہ ہیں، ان کی کنیت ”ابوبکر“ ہے۔
ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب حلاوة الإیمان“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

محمد

یہ مشہور تابعی و عالم شیخ الاسلام ابوبکر محمد بن سیرین انصاری بصری رحمہ اللہ ہیں۔
ان کے تفصیلی حالات ”کتاب الإیمان، باب اتباع الجنائز من الإیمان“ کے تحت گزر چکے
ہیں۔ (۲)

أم عطية

یہ مشہور صحابیہ حضرت نسیم بنت کعب انصاریہ رضی اللہ عنہا ہیں۔
ان کے حالات ”کتاب الوضوء، باب التیمن فی الوضوء والغسل“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

شرح حدیث

جمہور کا قول

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جمہور نے اس حدیث کے وہی معنی کئے ہیں، جنہیں امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں ذکر کیا ہے، چنانچہ اکثر حضرات کے نزدیک زرد رنگ کی رطوبت اور مٹیالے رنگ کی رطوبت اگر ایام حیض میں آئے، تو یہ بھی حیض میں شمار ہوگی اور اگر ان کو ایام حیض کے بعد دیکھا، یا دیگر غیر ایام حیض میں ان رنگوں کے خون، یا رطوبتوں کو دیکھا، تو ان کا کچھ اعتبار نہیں ہوگا اور انہیں حیض نہیں سمجھا جائے گا۔ یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی منقول ہے اور یہی حضرات تابعین میں سے سعید بن المسیب، عطاء، حسن، ابن سیرین، ربیعہ، امام ثوری، امام اوزاعی، لیث، امام ابو حنیفہ، امام محمد، امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق رحمہم اللہ کا بھی مذہب ہے اور اسی کی طرف امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اس باب میں اشارہ کیا ہے۔

(۱) کشف الباری: ۲/۲۶

(۲) کشف الباری: ۲/۵۲۴

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول

دوسرا قول ان رنگوں کی رطوبتوں سے متعلق امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر زردی، یا مٹیالہ رنگ ایام حیض میں دم حیض سے پہلے دیکھا، تو اس رنگ کا خون حیض شمار نہیں ہوگا اور اگر آخری ایام میں خون حیض کے بعد ان رنگوں کو دیکھا، تو یہ بھی حیض شمار ہوں گے اور یہی امام ابو ثور رحمہ اللہ کا بھی مذہب ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کا قول

تیسرا قول امام مالک رحمہ اللہ سے ”المدونة“ میں منقول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مٹیالہ رنگ اور زرد رنگ ایام حیض اور غیر ایام حیض دونوں میں حیض ہی شمار ہوں گے، لیکن ظاہر ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کا یہ قول سراسر ظاہر حدیث کے خلاف ہے۔ اسی طرح حدیث مذکور کے مطابق امام مالک رحمہ اللہ کے فتاویٰ میں بھی ایسی کوئی بات موجود نہیں ہے کہ زردی اور مٹیالے رنگ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، البتہ اتنی بات ملتی ہے کہ اگر دم حیض اور دم استحاضہ مل جائیں اور عورت ان دونوں میں تمیز اور فرق نہ کر سکتی ہو، تو پھر حکم یہ ہے کہ جب وہ کالے رنگ کا خون دیکھے، تو وہ حیض ہے اور جب وہ زرد، یا مٹیالہ، یا سرخ رنگ دیکھے، تو وہ طہر ہوگا، لہذا غسل کرنے کے بعد اپنی نمازیں بھی پڑھے گی اور روزے بھی رکھے گی۔

آخر میں علامہ ابن بطل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرا خیال یہ ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کو حدیث ام عطیہ (مذکورہ فی الباب) نہیں پہنچی۔ (اسی لئے ان دونوں رنگوں کے غیر معتبر ہونے کا قول امام مالک رحمہ اللہ سے منقول نہیں۔) (۱)

ابن رشد مالکی رحمہ اللہ کا کلام

ابن رشد مالکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ زرد رطوبت اور مٹیالے رنگ کی رطوبت حیض ہے، یا حیض نہیں؟ پس ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ یہ دونوں رنگ صرف ایام حیض میں حیض شمار ہوں گے، یہی امام شافعی اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ کا مذہب ہے اور ایسی ہی ایک روایت امام مالک رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے اور ”مدونة“ میں امام مالک رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ یہ دونوں رنگ علی الاطلاق حیض شمار ہوں

گے، خواہ ایام حیض میں آئیں، یا غیر ایام حیض میں آئیں، چاہے ان کے ساتھ خون بھی دیکھے، یا نہ دیکھے۔ امام داؤد اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں رنگ اگر خون حیض کے بعد آئے، تو حیض شمار ہوں گے، وگرنہ نہیں۔

فقہاء کے مابین اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی حدیث بظاہر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے مخالف ہے، پس پھر جنہوں نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کو ترجیح دی، تو ان کے نزدیک یہ دونوں رنگ بھی علی الاطلاق حیض شمار ہوں گے، خواہ ایام حیض میں ظاہر ہوں، خواہ غیر ایام حیض میں اور خواہ ان سے قبل خون آیا ہو، یا نہ آیا ہو، اور جن حضرات نے دونوں حدیثوں کے درمیان جمع کا ارادہ کیا، تو انہوں نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کو ایام حیض پر اور حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا کو غیر ایام حیض پر محمول کیا۔

نیز ایک جماعت نے حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا کے ظاہری معنی اختیار کئے ہیں اور ان کے نزدیک زردی اور مٹیالہ رنگ دونوں ہی غیر معتبر ہیں، نہ ایام حیض میں ان کا کوئی اعتبار ہے اور نہ ہی غیر ایام حیض میں، خواہ خون حیض کی ابتداء میں ہوں، خواہ خون حیض کے آخر میں ہوں، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد پاک ہے: ”دم الحيض دم أسود يعرف“ اور پھر زردی اور مٹیالہ رنگ و رطوبت در حقیقت خون نہیں ہیں، بلکہ یہ دونوں بھی فی الجملہ ان رطوبتوں میں سے ہیں جو عورت کے رحم سے خارج ہوتی ہیں، اور یہی محمد بن حزم ظاہری رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔ (۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی تحقیق

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کی وجہ یہ بھی ہے کہ حیض کا خون مختلف رنگوں کا ہو سکتا ہے، وہ کسی ایک رنگ کے ساتھ خاص نہیں ہے (۲)، چنانچہ علامہ درودیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”الحيض دم كصفرة أو كدرة خرج بنفسه“۔ اس قول کی شرح میں علامہ دسوقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ کا قول ”كصفرة“ خون حیض کے لیے ایک تمثیل پیش کرنا ہے، اس اعتبار سے کہ زرد رنگ کا خون بھی خون حیض کا ایک فرد ہے..... اور جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ زرد رنگ اور مٹیالہ رنگ بھی خون حیض میں شامل ہے، تو یہی مشہور

(۱) بداية المجتهد: ۱/ ۵۵۰، ۵۵۱، دار الكتب العلمية

(۲) الكنز المتواری: ۳/ ۲۹۷

ہے اور ”مدونہ“ میں امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب یہ بیان کیا گیا ہے کہ خواہ زرد رنگ اور مٹیالہ رنگ ایام حیض میں دیکھے، خواہ غیر ایام حیض میں دیکھے، ہر حال میں یہ حیض شمار ہوگا اور ایک قول یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر زرد رنگ اور مٹیالہ رنگ ایام حیض میں آئے، تو حیض ہے اور غیر ایام حیض میں حیض نہیں ہے اور یہ قول ابن ماسون رحمہ اللہ کا ہے اور مازری اور علامہ باجی رحمہما اللہ نے اسی قول کو امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب قرار دیا ہے۔ (۱)

لہذا ابن ماسون، مازری اور علامہ باجی رحمہم اللہ کے قول کے مطابق امام مالک رحمہ اللہ بھی جمہور کے

ساتھ ہیں۔

فائدہ

اس تفصیل سے علامہ ابن بطل رحمہ اللہ کا یہ تردد بھی ختم ہو جاتا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کو حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا پہنچی نہیں تھی، اور عین ممکن ہے کہ ابتداء میں نہ پہنچی ہو اور امام مالک رحمہ اللہ نے وہی رائے قائم کی ہو، جو ابن بطل رحمہ اللہ اور ابن رشد مالکی رحمہ اللہ نے تحریر فرمائی اور اسی لئے ”موطا“ میں بھی یہ حدیث نہیں ہے، مگر بعد میں یہ حدیث آپ کو پہنچ گئی ہو اور پھر آپ رحمہ اللہ نے بھی جمہور کی موافقت میں قول اختیار کر لیا ہو۔ (۲)

اشکال

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حدیث ام عطیہ رضی اللہ عنہا تو مطلق ہے، نہ تو ایام حیض کا اس میں تذکرہ ہے اور نہ ہی غیر ایام حیض کا، تو پھر کس دلیل کی بنیاد پر ”غیر ایام الحیض“ کی قید بڑھائی گئی ہے؟

جواب

جواب یہ ہے کہ خود اس حدیث کا تقاضا ہے کہ اسے ”غیر ایام الحیض“ کے ساتھ مقید کیا جائے، کیونکہ اس روایت کا یہ مطلب لینا کہ اس میں ذکر کردہ حکم عام ہے، ایام حیض اور غیر ایام حیض دونوں کو شامل ہے، حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کی وجہ سے جائز نہیں، کیونکہ یہ امر نہایت واضح ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آنے والی خواتین حیض کے اختتام پر زرد رطوبت، یا مٹیالی رطوبت دیکھا کرتی تھیں اور پھر حضرت عائشہ رضی

(۱) حاشیۃ الدسوقي علی الشرح الكبير: ۱/ ۱۶۷، دار إحياء الكتب العربية، الكنز المتواری: ۳/ ۲۹۷

(۲) أنوار الباری: ۱۰/ ۴۷۰

اللہ عنہا کے پاس اس سے متعلق حکم دریافت کرنے آتی تھیں، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے انہیں یہ خبر دی کہ یہ دونوں رطوبتیں حیض کی بقایا جات میں سے ہیں، اور ان کا بھی وہی حکم ہے جو حیض کا حکم ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس قید کو امام ابو داؤد رحمہ اللہ کی سنن میں موجود حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت بھی واضح کرتی ہے، کیونکہ اس روایت میں خود یہ شرط موجود ہے، روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

”کنا لا نعد الكدرة والصفرة بعد الطهر شيئاً“.

”طہر کے بعد ہم ٹیالی اور زرد رطوبت کا اعتبار نہیں کرتی تھیں۔“ (۱)

گویا طہر سے پہلے ایام حیض کے دوران ان رطوبتوں کو بھی حیض ہی شمار کیا جاتا تھا۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے جو قید بڑھائی، یا تو اس کی بنیاد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے، یا خود حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا ہی کی روایت میں یہ قید موجود ہے، جیسا کہ ابھی ”سنن ابی داؤد“ کی روایت میں گزرا ہے۔ (۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابو داؤد کی اس روایت کی امام حاکم رحمہ اللہ نے تصحیح کی ہے اور اسماعیلی کے الفاظ یہ ہیں: ”کنا لا نعد الصفرة والكدرة حیضاً“۔ (۳)

ایک اعتراض اور اس کا جواب

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: ”کنا نعد الكدرة والصفرة حیضاً“ جب کہ حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا سے اس کے برعکس مروی ہے، یہ تو تعارض ہوا؟ تو جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ایام حیض پر محمول ہے اور حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت غیر ایام الحیض پر محمول ہے۔ (۴)

نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے نقل کردہ روایت: ”کنا نعد الكدرة والصفرة حیضاً“ کی تخریج ابن حزم رحمہ اللہ نے کی ہے اور جس سند کے ساتھ اس حدیث کو روایت کیا ہے، وہ ”ابوبکر

(۱) سنن أبی داود، کتاب الطہارۃ، باب فی المرأة ترى الكدرة والصفرة... الخ، رقم الحدیث: ۳۰۷

(۲) شرح ابن بطلال: ۱/۴۵۷، ۴۵۸، شرح الکرمانی: ۳/۲۰۱، عمدة القاری: ۳/۴۵۹

(۳) عمدة القاری: ۳/۴۵۹

(۴) شرح الکرمانی: ۳/۲۰۱

النہشلی“ کی وجہ سے بے بنیاد اور فضول ہے، کیونکہ ابوبکر النہشلی ”کذاب“ ہے۔ (۱)

اسی طرح امام بیہقی رحمہ اللہ نے دو روایتیں حدیث الباب کی موافقت میں پیش کیں، جن میں سے ایک روایت کی سند کو ضعیف قرار دیا اور دوسری سے متعلق یہ فرمایا کہ اس کی سند ”امثل“ ہے، یعنی: پہلی روایت سے بہتر اور افضل ہے۔ دونوں روایتیں درج ذیل ہیں:

۱- عن عائشة أنها قالت: ”ما كنا نعد الكدرة والصفرة شيئاً ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم“. قال البيهقي: فيه ”بحر السقاء“ وهو ضعيف. وروي معناه عن عائشة رضي الله عنها بإسناد أمثل من ذلك، وهو:

۲- عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ”إذا رأت المرأة الدم، فلتمسك عن الصلاة حتى تراه أبيض كالقصة، فإذا رأت ذلك، فلتغتسل وتصل، فإذا رأت بعد ذلك صفرة أو كدرة، فلتوضأ وتصل، فإذا رأت دماً أحمر، فلتغتسل وتصل“. (۲)

یہ روایتیں اس امر میں بالکل صریح ہیں کہ زردی اور شیاہ رنگ غیر ایام حیض میں غیر معتبر ہیں، ایام حیض میں انہیں حیض ہی شمار کریں گے۔ (۳)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے رنگوں کے فرق کے مسئلے کو ایک طرف ہد اور لغو قرار دیا اور دوسری طرف ”غیر ایام حیض“ کی قید لگا دی، جس کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ ایام حیض میں الوان اور رنگوں کا اعتبار ہوگا۔ (۴)

اس کے بعد علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت کی تخریج فرمائی اور فرمایا کہ حضرات حنفیہ رحمہم اللہ اس حدیث کا معنی یوں بیان کرتے ہیں: ”ہمارے ہاں رنگوں کے ذریعے فرق

(۱) عمدة القاري: ۳/۵۹

(۲) السنن الكبرى: ۱/۳۳۷، رقم الحديث: ۱۶۶۰، ۱۶۶۱، مجلس دائرة المعارف النظامية

(۳) عمدة القاري: ۳/۵۹

(۴) فيض الباري: ۱/۵۰۷، ۵۰۸، الكنز المتواري: ۳/۲۹۶

کرنے کا کوئی مسئلہ نہیں تھا، بلکہ ہم تمام رنگوں کو حیض شمار کرتی تھیں۔“ اور حضرات شوافع اس حدیث کا معنی یوں بیان کرتے ہیں: ”ہم رنگوں کے فرق کا اعتبار کرتی تھیں، پس سرخی اور کالے رنگ کے خون کو حیض شمار کرتیں اور ٹیالے اور زرد رنگ کو غیر معتبر سمجھتی تھیں، کیونکہ یہ استحاضہ کے رنگ ہیں۔“ تیسری شرح اس حدیث کی خود امام بخاری رحمہ اللہ کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ: ”ہم غیر ایام حیض میں رنگوں کو لغو سمجھتی تھیں۔“ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایام حیض میں اعتبار کرتی تھیں، گویا امام بخاری رحمہ اللہ نے رنگوں کے دیکھنے میں ایام حیض اور غیر ایام حیض کے اعتبار سے فرق کیا ہے، یعنی: من وجہ رنگوں کے فرق کا اعتبار کیا اور من وجہ لغو قرار دیا۔ (۱)

حاصل یہ نکلا کہ حدیث الباب کے تین معنی بن سکتے ہیں:

۱- ہم مدت حیض میں رنگوں کا اعتبار نہیں کرتی تھیں، بلکہ تمام رنگ حیض شمار ہوتے تھے۔ یہ معنی احناف کے موافق ہے۔

۲- ہم غیر ایام حیض میں رنگوں کا اعتبار نہیں کرتی تھیں، البتہ جب حیض کے ایام ہوں، تو پھر ان رنگوں کا اعتبار کرتی تھیں۔ یہ معنی شوافع کے موافق ہیں۔

۳- رنگوں کا مطلقاً اعتبار نہ کرنا، نہ ایام حیض میں اور نہ غیر ایام حیض میں۔ (۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو معنی احناف نے بیان کئے ہیں، وہ ظاہر بخاری کے زیادہ موافق ہیں۔ (۳)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت واضح ہے کہ دونوں میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ زرد رطوبت اور ٹیالی رطوبت دونوں غیر ایام حیض میں غیر معتبر ہیں اور ان کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔ (۴)

(۱) فیض الباری: ۱/۵۰۷، ۵۰۸، الكنز المتواری: ۳/۲۹۶

(۲) فیض الباری: ۱/۵۰۷، ۵۰۸، الكنز المتواری: ۳/۲۹۶

(۳) الكنز المتواری: ۳/۲۹۶

(۴) عمدة القاری: ۳/۴۵۸

۲۶ - باب : عِرْقِ الْأَسْتِحَاضَةِ .

ما قبل سے ربط

باب سابق کے ساتھ ربط یہ ہے کہ باب سابق میں غیر ایام حیض میں نکلنے والی زرد اور نیالی رطوبتوں کا حکم مذکور ہوا اور اب اس باب کے تحت دم استحاضہ سے متعلق گفتگو ہوگی۔ (۱)

ترجمہ الباب کا مقصد

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ استحاضے کا خون، حیض کا خون نہیں جو رحم سے خارج ہوتا ہو، بلکہ درحقیقت استحاضہ ”عازل“ نامی ایک رگ سے خارج ہوتا ہے، جس کی تصریح حدیث الباب کے الفاظ ”هذا عرق“ میں ہے اور اس سے بھی زیادہ واضح الفاظ امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی روایت کے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

”إنما ذلك عرق وليست بالحیضة“۔ (۲)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ استحاضے کا خون درحقیقت ایک رگ کا خون ہے۔ یہ سبیلین (مخرج البول والبراز) سے خارج نہیں ہوتا، خارج من السبیلین اور چیز ہے اور خارج من العرق اور چیز ہے، دونوں میں فرق ہے، لہذا دونوں کے احکام میں بھی اختلاف ہوگا، ایک جیسے احکام نہیں ہوں گے۔ (۳)

گویا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد خارج من السبیلین اور خارج

(۱) عمدة القاري: ۳/ ۴۶۰

(۲) سنن أبي داود، کتاب الطہارۃ، باب من روى أن الحيضة إذا أدبرت، لاتدع الصلاة، رقم الحديث:

۲۸۲، عمدة القاري: ۳/ ۴۶۰

(۳) الأبواب والتراجم: ۶۶، الكنز المتواری: ۳/ ۳۳۰، لامع الدراری: ۲/ ۲۸۱، ۲۸۲

من غیر السبیلین کے درمیان فرق احکام کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

خارج من السبیلین اور خارج من غیر السبیلین کے درمیان فرق

امام ترمذی رحمہ اللہ کی تخریج کردہ روایت: ”إنما ذلك عرق“ (☆) کے تحت علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں اس بات پر دلالت ہے کہ خارج من السبیلین اور خارج من غیر السبیلین دونوں ناقض ہونے کے حق میں برابر ہیں، اگرچہ فی الواقع دونوں کے درمیان فرق اپنی جگہ ثابت ہے۔ نیز یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ دم استحاضہ بھی سبیلین (مخرج البول ومخرج البراز) میں سے کسی ایک سبیل (مخرج البول) سے خارج ہوتا ہے، اس لیے کہ یہاں سبیل سے مراد خاص مخرج البول ہے اور استحاضہ کا خون مخرج البول سے نہیں نکلتا، البتہ منیٰ اور استحاضہ دونوں کا راستہ ایک ہے۔ یہی حکم براز (پاخانہ) کے راستے کا بھی ہے، کیونکہ جب تک کوئی چیز حقیقۃً براز کے راستے سے خارج نہ ہو، اسے ”خارج من المبرز“ کا حکم نہیں دیا جائے گا، اگرچہ بظاہر وہ خارج من المبرز ہی معلوم ہوتی ہو، جیسا کہ بواسیری غدد ہیں کہ بظاہر خارج من المبرز معلوم ہوتی ہیں، مگر درحقیقت وہ خارج من المبرز کے حکم میں نہیں۔

اور فرق دونوں میں یہ ہے کہ خارج من غیر السبیلین سے طہارت اس وقت تک ختم نہیں ہوتی، جب تک وہ نہ ہو، جب کہ خارج من السبیلین سے علی الاطلاق طہارت ختم ہو جاتی ہے، اور فقہاء نے ان نجاستوں کو جو خارج من غیر السبیلین ہیں، اسی حدیث اور اس معنی کی دیگر احادیث ہی کے ذریعے ناقض وضو قرار دیا ہے۔ (۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سبیل سے مراد مخرج البول ہے، اس سے مراد فرج نہیں، جب کہ دم استحاضہ فرج سے خارج ہوتا ہے۔

مولانا محمد حسن مکی رحمہ اللہ کی رائے

مولانا محمد حسن مکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حیض کا خون اجزائے رحم سے خارج ہوتا ہے اور استحاضہ کا خون رحم کے قریب واقع ”عازل“ نامی ایک رگ سے خارج ہو کر رحم میں جمع ہوتا ہے اور پھر رحم سے خارج ہوتا

(☆) جامع الترمذی، کتاب الطہارۃ، باب ماجاء فی المستحاضۃ تغتسل عند کل صلاۃ، رقم الحدیث: ۱۲۹

(۱) الکوکب الدرّی: ۱/۱۶۸، ۱۶۹، الأبواب والتراجم: ۶۶، الكنز المتواری: ۳/۲۹۸

ہے اور ”رحم غیر المبال“ ہے، یعنی: مخرجین میں داخل نہیں۔ (۱)

۳۲۱ : حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ قَالَ : حَدَّثَنَا مَعْنُ قَالَ : حَدَّثَنِي أَبِي ذَنْبٍ ، عَنْ أَبِي شِهَابٍ ، عَنْ عُرْوَةَ ، وَعَنْ عَمْرَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ : أَنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ اسْتَحْيَضَتْ سَبْعَ سِنِينَ ، فَسَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَغْتَسِلَ ، فَقَالَ : (هَذَا عِرْقٌ) . فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَاةٍ .

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سات سال تک مستحاضہ رہیں، آپ رضی اللہ عنہا نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں پوچھا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں غسل کرنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ رگ کا خون ہے، پس پھر ام حبیبہ رضی اللہ عنہا ہر نماز کے لیے غسل کیا کرتی تھیں۔“

تراجم رجال

إبراهيم ابن المنذر

یہ ابراہیم بن المنذر بن عبد اللہ بن المنذر بن المغیرہ قرشی اسدی حزامی مدنی رحمہ اللہ ہیں، ان کی کنیت ”ابو اسحاق“ ہے۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب من سئل علماً وهو مشغول في حديثه“ کے تحت گزر چکے

ہیں۔ (۲)

(۱) الكنز المتواری: ۲۹۸/۳، الأبواب والتراجم: ۶۶

(۲) قولہ: ”عائشہ“: الحديث، ورواه الإمام مسلم في كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، رقم الحديث: ۷۵۵....۷۶۰، والترمذي في الطهارة، باب ما جاء في المستحاضة أنها تغتسل عند كل صلاة، رقم الحديث: ۱۲۹، وأبوداود في الطهارة، باب ما روي أن المستحاضة تغتسل لكل صلاة، رقم الحديث: ۲۸۸، والنسائي في كتاب الحيض، باب ذكر الاستحاضة وإقبال الدم وإدباره، رقم الحديث: ۳۵۲، وباب المرأة تكون لها أيام معلومة تحيضها كل شهر، رقم الحديث: ۳۵۳، وباب ذكر الأقراء، رقم الحديث: ۳۵۶، وابن ماجه في الطهارة، باب ما جاء في المستحاضة إذا اختلط عليها الدم، فلم تقف على..... الخ، رقم الحديث: ۶۲۶

(۲) كشف الباري: ۵۸/۳

معن

یہ امام الحدیث ابویحییٰ معن بن عیسیٰ بن یحییٰ الشجعی مدنی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الوضوء، باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

ابن أبي ذئب

یہ امام محمد بن عبدالرحمن بن مغیرہ بن حارث بن ابی ذئب قرشی عامری مدنی رحمہ اللہ ہیں، ان کی کنیت

”ابوالحارث“ ہے اور یہ ”ابن ابی ذئب“ کے نام سے معروف ہیں۔ ابو ذئب کا نام ”ہشام“ ہے۔ ان کے حالات

”کتاب العلم، باب حفظ الإیمان“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

ابن شهاب

یہ ابوبکر محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب بن عبد اللہ بن حارث بن زہرہ بن کلاب بن مرہ

بن کعب بن لؤی زہری مدنی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

عروة

یہ حضرت عروۃ بن الزبیر بن العوام رحمہ اللہ ہیں۔ جلیل القدر تابعی ہونے کے ساتھ ساتھ مدینہ منورہ

کے فقہاء سبعہ میں بھی ان کا شمار ہوتا ہے۔

ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”کتاب الإیمان،

باب أحب الدين إلى الله أدومه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۳)

عمرة

یہ مشہور تابعیہ ابوالرجال محمد بن عبدالرحمن کی والدہ حضرت عمرہ بنت عبدالرحمن بن سعید (یا) سعد بن

(۱) کشف الباري: ۴/۴۴۲

(۲) کشف الباري: ۱/۳۲۶

(۳) کشف الباري: ۱/۲۹۱، ۲/۴۳۶

زرارہ انصاریہ مدنیہ رحمہا اللہ ہیں۔ یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی پرورش میں پلی بڑھی ہیں (۱) اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی احادیث کو سب سے زیادہ جاننے والی ہیں۔ (۲)

انہوں حضرت عائشہ، حضرت حبیبہ بنت سہل، حمہ بنت جحش، ام المؤمنین حضرت ام سلمہ، اپنی ماں شریک بہن ام ہشام بنت حارثہ بن نعمان اور رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ و عنہن سے روایت حدیث کی، اور ان سے ان کے بیٹے ابوالرجال محمد بن عبدالرحمن انصاری، ان کے بھائی محمد بن عبدالرحمن انصاری (ایک روایت کے مطابق یہ ان کے بھتیجے ہیں) ان کے دو پوتے حارثہ بن ابی الرجال اور مالک بن ابی الرجال، زریق بن حکیم، سعد بن سعید انصاری، سلیمان بن یسار، عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم، عبدالربہ بن سعید انصاری، عروہ بن الزبیر، عمرو بن دینار، محمد بن مسلم بن شہاب زہری، یحییٰ بن سعید انصاری اور فاطمہ بنت منذر بن زبیر رحمۃ اللہ علیہا و علیہم نے روایت حدیث کی۔ (۳)

امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة، حجة“۔ (۴)

امام علی بن المدینی رحمہ اللہ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ حضرت عمرہ بنت عبدالرحمن کا تذکرہ انتہائی عظمت کے ساتھ کیا کرتے تھے، وہ فرماتے تھے: ”عمرة أحد الثقات العلماء بعائشة، الأثبات فيها“۔ یعنی: حضرت عمرہ بنت عبدالرحمن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے علم کو جاننے والی ایک انتہائی ثقہ راویہ ہیں۔ (۵)

امام عجلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”مدنية، تابعة، ثقة“۔ (۶)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۷)

(۱) الکاشف: ۲/۵۱۴، دار القبلة للثقافة الإسلامية، تہذیب الکمال: ۳۵/۲۴۱، تہذیب التہذیب:

۳۸۹/۱۲

(۲) کتاب الثقات لابن حبان: ۵/۲۸۸

(۳) تہذیب الکمال: ۳۵/۲۴۱، ۲۴۲، تہذیب التہذیب: ۱۲/۳۸۹، دار الفکر

(۴) تہذیب الکمال: ۳۵/۲۴۱، تہذیب التہذیب: ۱۲/۳۸۹، دار الفکر

(۵) تہذیب الکمال: ۳۵/۲۴۱، ۲۴۲، تہذیب التہذیب: ۱۲/۳۸۹، دار الفکر

(۶) معرفة الثقات للعجلي: ۲/۴۵۶، مكتبة الدار

(۷) کتاب الثقات لابن حبان: ۵/۲۸۸

نوح بن حبیب قومی فرماتے ہیں کہ جس نے بھی ان کا نسب ”عمرہ بنت عبد الرحمن بن اسعد بن زرارہ“ بیان کیا ہے، اس نے غلطی کی ہے، صحیح یہ ہے کہ عبد الرحمن کے والد کا نام ”سعد بن زرارہ“ ہے، جو ”اسعد بن زرارہ“ کے بھائی ہیں، کیونکہ اسعد بن زرارہ کی کوئی اولاد نہیں تھی، لوگوں کو غلطی اس وجہ سے ہوئی کہ مشہور اسعد بن زرارہ ہیں، لیکن اولاد سعد بن زرارہ کی تھی۔ نوح بن حبیب قومی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ بات علی ابن المدینی اور دیگر ان لوگوں سے سنی ہے، جو انصار کے نسب کو خوب جانے والے ہیں۔ (۱)

ابن المدینی، حضرت سفیان سے روایت کرتے ہیں:

”أثبت حديث عائشة حديث عمره، والقاسم، وعروة“۔ (۲)

ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرہ بنت عبد الرحمن علم شریعت سے خوب واقف تھیں، یہاں تک کہ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ نے اپنے دور میں ابن حزم رحمہ اللہ کو اس بات پر مامور کیا تھا کہ وہ حضرت عمرہ بنت عبد الرحمن کی احادیث کو جمع کریں۔ (۳)

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ما بقي أحد أعلم بحديث عائشة من عمره“۔ (۴)

امام شعبہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبد الرحمن بن القاسم، حضرت عمرہ بنت عبد الرحمن سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی احادیث کے بارے میں پوچھا کرتے تھے۔ (۵)

ان کی تاریخ وفات میں اختلاف ہے، چنانچہ ابن ابی حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۱۰۳ ہجری میں ہوا ہے (۶)، جب کہ ابو حسان زیاد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ۹۸ ہجری میں انتقال ہوا۔ (۷)

(۱) تہذیب الکمال: ۲۴۱/۳۵، تہذیب التہذیب: ۱۲/۳۸۹، دار الفکر

(۲) تہذیب التہذیب: ۱۲/۳۸۹

(۳) طبقات ابن سعد: ۸/۴۸۰، دار صادر

(۴) تہذیب التہذیب: ۱۲/۳۸۹

(۵) حوالہ بالا

(۶) حوالہ بالا

(۷) تہذیب الکمال: ۲۴۱/۳۵، تہذیب التہذیب: ۱۲/۳۸۹، دار الفکر، کتاب الثقات لابن حبان: ۵/۲۸۸

اور ایک قول یہ بھی ہے کہ آپ رحمہا اللہ کا انتقال ۱۰۶ ہجری میں ہوا، جب کہ آپ ۷۷ سال کی

تھیں۔ (۱)

عائشة

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

شرح حدیث

(أن أم حبيبة)

”ام حبیبہ“ نام ہے یا کنیت؟

یہ ام المؤمنین حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کی بہن حضرت ام حبیبہ بنت جحش رضی اللہ عنہا ہیں، یہ اپنی کنیت سے مشہور ہیں۔ واقدی اور حربی کا کہنا ہے کہ ان کی کنیت ام حبیبہ نہیں، بلکہ ان کی کنیت ”ام حبیب“ بغیر ہاء ہے، اور ان کا نام ”حبیبہ“ ہے، اسی قول کو امام دارقطنی رحمہ اللہ نے بھی راجح قرار دیا ہے (۳)، جب کہ روایات میں مشہور یہی ہے کہ ان کی کنیت ”ام حبیبہ“ ہے، اسی کو غسانی رحمہ اللہ نے صحیح قرار دیا ہے۔ نیز حمیدی رحمہ اللہ نے بھی سفیان رحمہ اللہ سے ”بإثبات الهاء“ نقل کیا ہے اور اسی طرح ابن اثیر رحمہ اللہ نے بھی اکثر حضرات سے ”بإثبات الهاء“ نقل کیا ہے۔ (۴)

امام مسلم رحمہ اللہ کی عمرو بن الحارث رحمہ اللہ سے مروی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ”ام حبیبہ“ حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی زوجہ تھیں (۵)، لیکن امام مالک رحمہ اللہ ”موطا“ میں ”ہشام عن أبيه عن زينب بنت أبي سلمة“ کے طریق سے روایت کرتے ہیں کہ: ”أنها رأت زينب بنت جحش التي

(۱) تہذیب الکمال: ۲۴۱/۳۵

(۲) کشف الباری: ۲۹۱/۱

(۳) فتح الباری: ۴۲۷/۱

(۴) مسند الحمیدی: ۲۴۱/۱، دار السقاء، أسد الغابة: ۳۰۲/۷

(۵) صحیح مسلم، کتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، رقم الحديث: ۷۵۶

كانت تحت عبدالرحمن بن عوف و كانت تستحاض..... الحديث. (۱)

تو بعض حضرات نے تو اسے ”وہم“ قرار دیا ہے اور دیگر بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، کیونکہ ”ام حبیبہ“ کنیت ہے اور اصلی نام ”زینب“ ہے۔ رہی بات کہ ان کی بہن ام المؤمنین کا نام بھی زینب ہے، تو یہ کوئی اشکال کی بات نہیں، کیونکہ ام المؤمنین کا حقیقی نام زینب نہیں، بلکہ ان کا اصلی نام ”برہ“ تھا، جسے بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زینب سے تبدیل کر دیا تھا اور غالباً ”زینب“ نام اس لیے رکھا، کیونکہ ان کی بہن (جن کا اصلی نام زینب ہے) اپنی کنیت سے مشہور تھیں اور ان کی کنیت، ان کے نام پر غالب تھی، جس کی وجہ سے التباس کا اندیشہ نہیں تھا۔ ان کی ایک بہن اور بھی ہیں، جن کا نام ”حنہ“ ہے اور وہ بھی مستحاضات میں سے تھیں۔ (۲)

اہل سیر کا کہنا ہے کہ مستحاضہ صرف حنہ بنت جحش تھیں، جب کہ محدثین فرماتے ہیں کہ دونوں بہنیں حضرت حنہ اور حضرت ام حبیبہ مستحاضہ تھیں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ ام المؤمنین حضرت زینب رضی اللہ عنہا بھی مستحاضہ تھیں، لیکن یہ قول درست نہیں۔ (۳)

بعض حضرات کا گمان ہے کہ جحش کی تینوں بیٹیوں کا نام زینب تھا، پھر یہ ہوا کہ حضرت ام المؤمنین اپنے نام سے مشہور ہوئیں، حضرت ام حبیبہ اپنی کنیت سے مشہور ہوئیں اور حضرت حنہ اپنے لقب سے مشہور ہوئیں، لیکن یہ حضرات اس پر کسی بھی دلیل کو پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ (۴)

اور ”موطا“ کے حوالے سے یہ بات گزری ہے کہ اس میں ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کو زینب بنت جحش کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، تو واضح رہے کہ صرف امام مالک رحمہ اللہ نے ام حبیبہ کو زینب بنت جحش نہیں کہا، بلکہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے بھی اپنی سند سے اس باب سے متعلق ”ابن ابی ذئب“ کے طریق سے ایک روایت نقل کی ہے، اور اس میں انہوں نے بھی ام حبیبہ کے بجائے زینب بنت جحش ذکر کیا ہے اور اس کی توجیہ ماقبل میں گزر چکی ہے کہ ام حبیبہ اور زینب بنت جحش دونوں ایک ہی ہیں، البتہ زینب ان کا حقیقی نام ہے اور ام المؤمنین کا حقیقی اور

(۱) المؤطا للإمام مالك، كتاب وقوت الصلاة، باب المستحاضة، رقم الحديث: ۲۰۰۱، مؤسسة زايد سلطان

(۲) فتح الباري: ۱/۴۲۷، عمدة القاري: ۳/۴۶۱

(۳) أسد الغابة: ۷/۳۰۲، دار الكتب العلمية، عمدة القاري: ۳/۴۶۱

(۴) فتح الباري: ۱/۴۲۷

اصلی نام زینب نہیں تھا، بلکہ ”بَرَّة“ تھا۔ (۱)

(و عن عمرة)

اس کا عطف ”عمروہ“ پر ہے، یعنی: حضرت عمروہ اور حضرت عمرہ بنت عبد الرحمن دونوں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں۔

اکثر روایات نے ”واو“ کے ساتھ ہی سند ذکر کی ہے، البتہ ابوالوقت اور ابن عسا کر کی روایت میں ”واو“ محذوف ہے، ایسی صورت میں یہ روایت ”عن عمروہ عن عمرة“ کے طریق سے ہوگی، لیکن صحیح اور محفوظ یہی ہے کہ یہاں ”واو“ ثابت ہے اور امام زہری رحمہ اللہ نے ان دونوں شیوخ سے یہ روایت نقل کی ہے۔ (۲)

(استحيضت سبع سنين)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”سنین“ خلاف قیاس ”سنة“ کی جمع ہے، کیونکہ جمع سالم کی شرط یہ ہے کہ اس کا مفرد مذکر عاقل ہو، جب کہ ”سنة“ نہ مذکر ہے اور نہ عاقل ہے۔ (۳)

علامہ ابن ملقن رحمہ اللہ کا کلام

ابن ملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں ابن القاسم رحمہ اللہ کے لیے ان کے مذہب پر دلیل موجود ہے، ابن القاسم رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی عورت مستحاضہ ہو اور اس نے جہالت کی وجہ سے، یا استحاضہ کو حیض سمجھ کر نمازیں چھوڑی ہوں، تو ایسی عورت پر ان نمازوں کا اعادہ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ روایت مذکورہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کو گزشتہ سالوں کی نمازوں کے اعادے کا حکم نہیں فرمایا تھا۔

مزید وجہ استدلال یہ ہے کہ جب حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے اپنے مسئلے سے متعلق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں غسل کرنے کا حکم دیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس

(۱) فتح الباری: ۱/۴۲۷، مسند الطیالسی: ۳/۵۴، دار ہجرۃ للطباعة والنشر

(۲) فتح الباری: ۱/۴۲۷، شرح الکرمانی: ۳/۲۰۲

(۳) عمدة القاری: ۳/۴۶۱

سے قبل انہوں نے غسل نہیں کیا تھا۔ اگر غسل کیا ہوتا، تو ضرور اس کا تذکرہ کرتیں، پس معلوم ہوا کہ وہ لمبی مدت تک خود کو حائضہ سمجھتی رہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی آخری حیض کے بعد غسل کا حکم فرمایا اور گزشتہ مدت کی نمازوں کے لوٹانے کا حکم نہیں دیا۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی طرف سے جواب

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایت کے الفاظ ”استحيضت سبع سنين“ میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس میں حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی اس مرض کی پوری مدت کو بیان کیا گیا ہو کہ انہیں سات سال تک یہ عارضہ لاحق رہا، اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ سات سال کی یہ مدت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کرنے سے پہلے کی ہو، یا بعد کی۔ ایسی صورت میں ابن القاسم رحمہ اللہ کے لیے اس روایت سے اپنے مذہب پر دلیل باقی نہیں رہتی۔ (۲)

(فأمرها أن تغتسل)

اسماعیلی رحمہ اللہ نے اور اسی طرح امام مسلم رحمہ اللہ نے ”اغتسال“ کے ساتھ ”صلاة“ کا بھی اضافہ کیا ہے، یعنی: ”اغتسلي وصلي“۔ (۳)

کیا مستحاضہ ہر نماز کے لیے غسل کرے گی؟

شرح رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ روایت مذکورہ میں امر اغتسال مطلق ہے، جو تکرار پر دلالت نہیں کرتا کہ ہر نماز کے لیے غسل کیا کرو، لیکن حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے شاید کسی قرینے سے یہ سمجھا ہو کہ اس امر میں تکرار ہے، اور اسی لئے وہ ہر نماز کے لیے غسل کیا کرتی تھیں۔ (۴)

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں غسل کرنے کا اور نماز پڑھنے کا حکم

(۱) التوضیح: ۱۳۶/۵، ۱۳۷، شرح ابن بطلال: ۵۹/۱

(۲) فتح الباری: ۱/۲۷۴

(۳) فتح الباری: ۱/۲۷۴، صحیح مسلم، کتاب الخیض، باب بالمستحاضة وغسلها وصلاتها، رقم

الحديث: ۷۵۵، ۷۵۶

(۴) فتح الباری: ۱/۲۷۴

فرمایا تھا اور وہ جو ہر نماز کے لیے غسل کیا کرتی تھیں، تو وہ ازراہ تطوع تھا، وجوبی غسل نہیں تھا۔ (۱)

ایسے ہی لیث بن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام زہری رحمہ اللہ کی روایات میں یہ بات نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا تھا، بلکہ ہر نماز کے لیے غسل کرنا حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کا ذاتی فعل تھا، جو وہ اپنی طرف سے کرتی تھیں۔ (۲)

یہی جمہور حضرات رحمہم اللہ کا مذہب ہے کہ مستحاضہ پر ہر نماز کے لیے غسل کرنا واجب نہیں، سوائے متحیرہ کے، البتہ مستحاضہ ہر نماز کے لیے وضو کرے گی۔ (۳)

اور اس کی تائید امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی حضرت عکرمہ رحمہ اللہ کے طریق سے مروی درج ذیل روایت سے بھی ہوتی ہے:

”إن أم حبيبة استحضت فأمرها صلى الله عليه وسلم أن تنتظر أيام

أقراها ثم تغتسل وتصلّي، فإذا رأّت شيئاً من ذلك، توضأت وصلت“.

اس روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ مستحاضہ ہر ماہ اپنے ایام حیض میں نماز وغیرہ سے باز رہے گی اور اس کے بعد غسل کرے گی اور نمازیں پڑھنا شروع کر دے گی، البتہ استحاضہ کی وجہ سے ہر نماز کے لیے الگ وضو کرے گی۔ (۴)

امام مہلب رحمہ اللہ کا ہر نماز کے لیے غسل کے عدم وجوب پر استدلال

امام مہلب رحمہ اللہ نے روایت کے الفاظ ”هذا عرق“ سے ”عدم وجوب غسل لكل صلاة“ پر استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ استحاضہ دم عرق ہے، اور دم عرق غسل کو واجب نہیں کرتا، لہذا اس پر ہر نماز کے

(۱) فتح الباری: ۱/۴۲۷، عمدۃ القاری: ۳/۴۶۲

(۲) صحیح مسلم، کتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، فتح الباری: ۱/۴۲۷،

عمدۃ القاری: ۳/۴۶۲

(۳) فتح الباری: ۱/۴۲۷، عمدۃ القاری: ۳/۴۶۲

(۴) فتح الباری: ۱/۴۲۷، سنن أبي داود، کتاب الطهارة، باب من لم الوضوء إلا عند الحدث، رقم

لیے غسل کرنا واجب نہیں ہوگا۔ (۱)

روایات میں موجود ہر نماز کے لیے وجوبِ غسل کی زیادتی کا جواب

اب جو امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی ”سلیمان بن کثیر عن الزہری“ اور ”ابن اسحاق عن الزہری“ کے طریق سے مروی روایات ہیں (۲) اور ان میں ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا جو حکم مذکور ہے، تو علماء نے ان روایات میں موجود اس زیادتی ”فأمرها بالغسل لكل صلاة“ کو مطعون قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام زہری رحمہ اللہ کے اثبات تلامذہ اور اسی طرح ان کے حفاظ تلامذہ نے یہ زیادتی ذکر نہیں کی، جیسا کہ لیث بن سعد کے حوالے سے تصریح کر دی گئی ہے کہ ابن شہاب رحمہ اللہ نے اس زیادتی کو ذکر نہیں کیا۔ (۳)

نیز ابن اسحاق اور سلیمان بن کثیر کی امام زہری رحمہ اللہ سے روایات میں اضطراب ہے، لہذا ان دو کی روایات کی بناء پر حکم نہیں دیا جائے گا، جب کہ یہاں امام زہری رحمہ اللہ کے حفاظ تلامذہ نے اس زیادتی کو ذکر نہ کر کے ان کی مخالفت بھی کی ہے۔ (۴)

ایک اشکال اور اس کا جواب

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ”وجوب غسل لكل صلاة“ کا حکم صرف امام ابن شہاب زہری رحمہ اللہ کی روایات میں نہیں، بلکہ دیگر روایات میں بھی ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم وارد ہوا ہے اور حکم کی نسبت بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے، چنانچہ امام ابوداؤد ”یحییٰ بن ابی کثیر عن ابی سلمة عن زینب بنت ابی سلمة“ کے طریق سے روایت کرتے ہیں کہ: ”..... فأمرها أن تغتسل عند كل صلاة“۔ (۵)

اب ان روایات سے متعلق کیا توجیہ ہوگی؟

تو جواب یہ ہے کہ اب ایسی صورت میں حدیث زینب بنت ابی سلمہ اور حدیث عکرمہ (جس میں

(۱) شرح ابن بطلال: ۱/۴۵۸، فتح الباری: ۱/۴۲۷

(۲) سنن أبی داود، کتاب الطہارة، باب ما روي أن المستحاضة تغتسل لكل صلاة رقم الحديث: ۲۹۲

(۳) فتح الباری: ۱/۴۲۷، فتح الباری لابن رجب: ۲/۱۶۵، إرشاد الساری: ۱/۳۶۳

(۴) فتح الباری لابن رجب: ۲/۱۶۶

(۵) سنن أبی داود، کتاب الطہارة، باب ما روي أن المستحاضة تغتسل لكل صلاة، رقم الحديث: ۲۹۳

صراحت ہے کہ ایک دفعہ کے بعد ہر نماز کے لیے وضو کرے گی) دونوں میں تطبیق کی راہ نکالی جائے گی، جس کی صورت یہ ہے کہ حدیث نہیب میں حکم کو ”امر مندوب و مستحب“ ہونے پر محمول کیا جائے گا، تا کہ دونوں روایتیں جمع ہو سکیں۔ (۱)

فائدہ

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ خطابی رحمہ اللہ نے ان روایات کو اس پر محمول کیا ہے کہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا مستحاضہ متخیرہ تھیں، اسی لئے انہیں ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا گیا، لیکن یہ جواب درست نہیں، کیونکہ حدیث عکرمہ کے الفاظ ”أنه أمرها أن تنتظر أيام أقرائها“ اور امام مسلم رحمہ اللہ کی روایت کے الفاظ ”امكثي قدر ما كانت تحبسك حيضتك“ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا متخیرہ نہیں تھیں، کیونکہ متخیرہ اپنی عادت کے ایام کو بھولی ہوئی ہوتی ہے۔ (۲)

لیکن میرا (راقم کا) خیال یہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی یہ بات بظاہر درست نہیں، کیونکہ علامہ خطابی رحمہ اللہ نے تو ”وجوب غسل لكل صلاة“ کو مستحاضہ متخیرہ پر محمول کیا ہے، انہوں نے یہ نہیں فرمایا کہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا مستحاضہ متخیرہ تھیں۔ علامہ خطابی رحمہ اللہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ روایت مذکورہ میں اختصار ہے، اس میں حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے مکمل حال کا بیان نہیں ہے اور ہر مستحاضہ پر ہر نماز کے لیے غسل کرنا واجب بھی نہیں ہوتا، بلکہ ہر نماز کے لیے غسل کا وجوب صرف مستحاضہ متخیرہ کے ساتھ مختص ہے کہ جسے نہ تو اپنی عادت کے ایام یاد ہوتے ہیں اور نہ ہی وہ خونوں کے درمیان امتیاز کر سکتی ہے، صرف ایسی صفت والی مستحاضہ پر ہر نماز کے لیے غسل واجب ہوگا، اس لیے کہ ایسی صفت والی مستحاضہ کے حق میں ہر وقت کے اندر یہ امکان موجود ہے کہ وہ اس وقت میں حیض سے پاک ہوئی ہو، لہذا غسل واجب ہوگا۔ (۳)

علامہ ابن بطلال رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ ابن بطلال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جنہوں نے حدیث ام حبیبہ میں ”امر غسل لكل صلاة“ کو ذکر کیا

(۱) فتح الباری: ۱/۴۲۷، إرشاد الساری: ۱/۳۶۳

(۲) فتح الباری: ۱/۴۲۷

(۳) أعلام الحديث للخطابي: ۱/۳۲۷، ۳۲۸

ہے، تو یہ زیادتی ان حضرات پر حجت نہیں، جو اس زیادتی کے بارے میں خاموش ہیں، کیونکہ ابن شہاب زہری کے اثبات تلامذہ نے اس زیادتی کو ذکر نہیں کیا اور پھر غسل کو واجب قرار دینا فرائض میں سے ہے اور کوئی بھی فرض بغیر یقین کے ثابت نہیں ہوتا اور یہاں اس مسئلہ میں نہ تو مضبوط دلیل سے ہر نماز کے لیے وجوب غسل ثابت ہے اور نہ ہی دلیل اجماع سے، بلکہ اجماع صرف حیض کے اختتام پر وجوب غسل پر ہے۔ (۱)

امام طحاوی رحمہ اللہ کی تحقیق

امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث ام حبیبہ، حدیث فاطمہ بنت ابی حیش (جس میں ہر نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم ہے، ناء نہ غسل کرنے کا) کی وجہ سے منسوخ ہے، اس لیے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حدیث فاطمہ کو لے کر اور حدیث ام حبیبہ کی مخالفت کرتے ہوئے جو فتویٰ صادر فرمایا تھا، وہ وفات نبوی کے بعد تھا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بخوبی جانتی تھیں کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال میں کس کی مخالفت کر رہی ہیں اور کس کی موافقت، اور یہ ممکن نہیں کہ وہ ناسخ کو چھوڑ کر منسوخ پر فتویٰ دیں، بلکہ وہ یقیناً ناسخ ہی کو لے کر فتویٰ دیں گی۔ (۲)

حاصل کلام یہ نکلتا ہے کہ یا تو ”وجوب غسل لکل صلاة“ کا حکم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نہیں دیا، بلکہ یہ زوات کی اپنی جانب سے اضافہ ہے، یا اگر یہ زیادتی ثابت ہے، تو پھر ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم ”امر مندوب و مستحب“ ہونے پر محمول ہے اور یا پھر حدیث ام حبیبہ، حدیث فاطمہ بنت ابی حیش سے منسوخ ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بجائے ایک حدیث کو ناسخ اور دوسری حدیث کو منسوخ قرار دینے کے اولیٰ اور بہتر یہ ہے کہ دونوں روایتوں کو جمع کیا جائے۔ (۳)

(فكانت تغتسل لكل صلاة)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ راوی کا اپنا قول ہے، حدیث کا جز نہیں اور معنی اس کا یہ ہے کہ حضرت

(۱) شرح ابن بطلال: ۱/ ۴۵۸، ۴۵۹

(۲) شرح معانی الآثار: ۱/ ۸۲، المكتبة الحقانية، فتح الباري: ۱/ ۴۲۸، شرح ابن بطلال: ۱/ ۴۵۹، عمدة

القاري: ۳/ ۴۶۲

(۳) فتح الباري: ۱/ ۴۲۸

ام حبیبہ رضی اللہ عنہا اس کو دھوتی تھیں، جو شرمگاہ کو لگ جایا کرتا تھا، اس لیے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مشہور قول یہی ہے کہ مستحاضہ پر ہر نماز کے لیے غسل کرنا واجب نہیں۔ (۱)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت بالکل واضح ہے کہ دونوں میں دم استحاضہ کے ”دم عرق“ ہونے کا تذکرہ ہے۔

۲۷ - باب : الْمَرْأَةُ تَحِيضُ بَعْدَ الْإِفَاضَةِ .

ما قبل سے ربط

باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ باب سابق میں مستحاضہ عورت کا حکم بیان کیا گیا تھا اور اب اس باب میں حائضہ عورت سے متعلق ایک اور حکم بیان کیا جائے گا اور استحاضہ اور حیض دونوں ایک ہی قبیل سے ہیں۔ (۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ طوافِ افاضہ کر لینے کے بعد جو کہ حج کا بڑا رکن ہے، اگر حیض شروع ہو جائے، تو طوافِ وداع کے لیے ٹھہرنا ضروری نہیں، اپنے گھر لوٹ سکتی ہے، (کیونکہ شریعت نے اس کو حائضہ کے حق میں ساقط کر دیا ہے۔) طوافِ افاضہ ہی کو طوافِ رکن اور طوافِ زیارت (اور طوافِ یوم النحر) کہا جاتا ہے۔ (۳)

کیا حائضہ طوافِ وداع کیے بغیر واپس لوٹ سکتی ہے؟

ابتداءً اس مسئلے میں اصحاب کے درمیان اختلاف تھا کہ اگر عورت کو ایسی حالت میں حیض شروع ہو جائے، جب کہ وہ ارکان حج سے فارغ ہو چکی ہو اور صرف طوافِ وداع باقی رہتا ہو، تو کیا عورت کو عذر کے ختم

(۱) شرح ابن بطلال: ۴۵۸/۱، عمدة القاری: ۴۶۲/۳

(۲) عمدة القاری: ۴۶۳/۳

(۳) عمدة القاری: ۴۶۳/۳

ہونے کا انتظار کرنا پڑے گا، یا وہ طواف وداع کے بغیر بھی مکہ سے واپس ہو سکتی ہے؟ روایت مذکورہ سے معلوم ہوا کہ ایسی صورت میں حائضہ عورت طواف وداع کے بغیر بھی مکہ سے واپس ہو سکتی ہے، ایسی حالت میں طواف وداع حائضہ سے ساقط ہوگا اور یہی جمہور علماء کرام رحمہم اللہ کا مذہب ہے اور انہی میں ائمہ اربعہ بھی داخل ہیں۔ روایت مذکورہ سے طریق استدلال یہ ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ام المؤمنین حضرت صفیہ بنت حی کے بارے میں اطلاع دی گئی کہ وہ حائضہ ہو گئی ہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((أحباستناھی؟)) یعنی: لگتا ہے کہ وہ ہمیں مکہ سے واپسی میں روکیں گی، لیکن پھر جب خبر دی گئی کہ انہوں نے طواف زیارت ادا کر لیا ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر تو واپس جانے میں کوئی حرج نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ سے طواف وداع ساقط ہے، البتہ اصحاب کی ایک جماعت نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ کسی کے لیے بھی طواف وداع کے بغیر مکہ سے واپسی جائز اور حلال نہیں، حتیٰ کہ حائضہ کے لیے بھی۔ (۱)

ابن المنذر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ عدم جواز کا قول حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر کسی عورت نے تمام ارکان حج ادا کر دیئے ہوں اور صرف طواف وداع باقی ہو، تو بھی اس حائضہ عورت کو طواف وداع کے لیے عذر کے ختم ہونے کا انتظار کرنا ہوگا، گویا ان کے نزدیک جس طرح طواف افاضہ اس پر واجب ہے، ایسے ہی طواف وداع بھی اس پر واجب ہے۔ ابن المنذر رحمہ اللہ نے اس حکم کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے سند صحیح کے ساتھ ”عن نافع عن ابن عمر“ کے طریق سے روایت کیا ہے، روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

”عن ابن عمر قال: طافت امرأة بالبیت يوم النحر ثم حاضت، فأمر

عمر بحبسها بمكة بعد أن ينفر الناس، حتى تطهر وتطوف بالبیت“.

یعنی: ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ ایک خاتون کو دس

ذی الحجہ (یوم النحر) کو طواف (زیارت) کر لینے کے بعد حیض شروع ہو گیا، تو حضرت عمر

رضی اللہ عنہ نے اس خاتون کو مکہ ہی میں ٹھہرنے کا حکم دیا، یہاں تک کہ وہ حیض سے پاک

(۱) عمدة القاری: ۱۳۶/۱۰، شرح ابن بطلال: ۴۲۶/۴، فتح الباری: ۵۸۷/۳، شرح الزرقانی علی الموطا:

ہو جائے اور طواف (وداع) کر لے۔

اس کے بعد ابن الممذرح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمر اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے تو اپنے اس قول سے رجوع ثابت ہے، رہی بات حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی، تو اس کے جواب میں ہمارے پاس بطور ثبوت کے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث الباب ہے، اسی طرح حدیث الباب کے معنی کی دیگر روایات سے بھی مذہب عمر رضی اللہ عنہ کی مخالفت ہوتی ہے۔ (۱)

چنانچہ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ ”قاسم بن محمد“ کے طریق سے روایت کرتے ہیں:

”كان الصحابة يقولون: إذا أفاضت المرأة قبل أن تحيض، فقد

فرغت إلا عمر رضي الله عنه، فإنه كان يقول: آخر عهدا بالبیت“ (۲)

یعنی: حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم فرمایا کرتے تھے کہ اگر عورت طواف

زیارت حیض شروع ہونے سے پہلے کر لے، تو وہ حج سے فارغ ہو جاتی ہے، سوائے حضرت

عمر رضی اللہ عنہ کے، کیونکہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ اس کا آخری عمل طواف (وداع) ہے۔

نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی موافقت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دیگر حضرات صحابہ کرام رضی

اللہ عنہم نے بھی یہی مسئلہ روایت کیا ہے، چنانچہ امام احمد، امام ابوداؤد اور امام طحاوی رحمہم اللہ ”ولید بن

عبدالرحمن عن الحارث بن عبد اللہ بن أوس الثقفي“ کے طریق سے روایت کرتے ہیں:

”أتيت عمر رضي الله عنه، فسألته عن المرأة تطوف بالبیت يوم

النحر، ثم تحيض؟ قال: لیکن آخر عهدا بالبیت، فقال الحارث: كذلك

أفتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال عمر: أربت عن يدك!

سألني عن شيء سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكيما

أخالفه.....!“

(۱) عمدة القاري: ۱۳۶/۱۰، شرح ابن بطلال: ۴۲۶/۴، فتح الباري: ۵۸۷/۳، شرح الزرقاني على المؤطا:

۵۰۲/۲، دار الكتب العلمية، مرقاة المفاتيح: ۳۱۰، ۳۱۱

(۲) مصنف ابن أبي شيبة: ۱۴۰/۸، رقم الحديث: ۱۳۳۴۰

یعنی: حارث بن عبد اللہ بن اوس ثقفی فرماتے ہیں کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور ان سے اس عورت کے بارے میں سوال کیا، جسے یوم النحر کو طواف زیارت کے بعد حیض لاحق ہو گیا ہو؟ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اس عورت کا آخری عمل طواف (وداع) ہونا چاہیے۔ اس پر حارث بن عبد اللہ نے کہا: مجھے رسول کریم نے اس مسئلے میں اسی پر فتویٰ دیا تھا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تمہارے ہاتھ ٹوٹیں! تم نے مجھ سے ایک ایسی چیز سے متعلق سوال کیا، جسے تم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی پوچھ چکے ہو، تا کہ میں ان کی مخالفت کرتا۔

یہ الفاظ امام ابو داؤد رحمہ اللہ کی روایت کے ہیں۔ (۱)

امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث عمر اور دیگر احادیث، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت باب اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کی وجہ سے منسوخ ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت امام طحاوی رحمہ اللہ نے درج ذیل سند کے ساتھ ذکر کی ہے:

”حدثنا يونس قال حدثنا سفيان عن ابن طاووس عن أبيه عن ابن

عباس: أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه قد خفف عن المرأة

الحائض“۔ (۲)

یعنی: لوگوں کو حکم دیا جاتا تھا کہ حج کرتے ہوئے ان کا آخری عمل بیت اللہ کا

طواف ہو، البتہ حائضہ عورت پر اس معاملے میں تخفیف کی گئی ہے۔

اس روایت کو امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی روایت کیا ہے (۳)، لیکن اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ حضرت

(۱) سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب الحائض تخرج بعد الإفاضة، رقم الحديث: ۲۰۰۴، مسند الإمام

أحمد، مسند حارث بن عبد الله بن عوف: ۱۷۵/۲۴، رقم الحديث: ۱۵۴۴۰، شرح معاني الآثار، كتاب

المناسك، باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة، رقم الحديث: ۳۷۴۷، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) شرح معاني الآثار، كتاب المناسك، باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة: ۲/۲۳۳.....۲۳۵، رقم

الحديث: ۳۷۵۰، دار الكتب العلمية، بيروت

(۳) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، رقم الحديث: ۳۲۲

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس مسئلہ میں مطلق روایت بھی مروی ہیں، جس میں حائضہ کا استثناء نہیں ہے اور اس روایت کی تخریج امام طحاوی رحمہ اللہ نے کی ہے، روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

”حدثنا يونس قال حدثنا سفيان عن سليمان وهو ابن أبي مسلم

الأحول عن طاووس عن ابن عباس: قال: كان الناس ينفرون من كل

وجه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا ينفرن أحد حتى يكون آخر

عهده الطواف بالبيت“ (۱)

یعنی: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی بھی طوافِ وداع کے بغیر واپس نہ

جائے۔

چنانچہ یہ روایت کسی سے بھی طوافِ وداع کے ساقط ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔

جواب اس اشکال کا یہ ہے کہ یہ روایت مطلق ہے اور جو پہلے ذکر کی گئی تھی، وہ مقید ہے، لہذا مطلق کوئی

مقید پر محمول کیا جائے گا۔ (۲)

۳۲۲ : حدثنا عبد الله بن يوسف : أخبرنا مالك ، عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد

ابن عمرو بن حزم ، عن أبيه ، عن عمرة بنت عبد الرحمن ، عن عائشة زوج النبي ﷺ :

أنها قالت لرسول الله ﷺ : يا رسول الله ، إن صفيّة بنت حيي قد حاضت ؟ قال رسول الله

ﷺ : (لعلها تحبسنا ، ألم تكن طافت معكن) . فقالوا : بلى ، قال : (فاخرجي) .

[۱۶۴۶ ، ۱۶۷۰ ، ۱۶۷۳ ، ۱۶۸۲ ، ۴۱۴۰ ، ۵۰۱۹ ، ۵۸۰۵]

(۱) شرح معاني الآثار، کتاب المناسک، باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة، رقم الحديث: ۳۷۴۹،

دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) عمدة القاري: ۱۰/۱۳۷

(☆) قوله: ”عائشة“: الحديث، أخرجه الإمام البخاري أيضاً في الحج، باب الزيارة يوم النحر، رقم الحديث:

۱۷۳۳، وكذا في المغازي، باب حجة الوداع، رقم الحديث: ۴۴۰۱، والإمام مسلم في الحج، باب وجوب

طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، رقم الحديث: ۳۲۲۲.....۳۲۲۸، والإمام الترمذي في الحج، باب في

المرأة تحيض بعد الإفاضة، رقم الحديث: ۹۴۳، والإمام أبوداود في المناسك، باب الحائض تخرج بعد

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! صفیہ بنت جحش کو حیض شروع ہو گیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لگتا ہے کہ وہ ہمیں جانے سے باز رکھیں گی، کیا انہوں نے تمہارے ساتھ طواف زیارت کر لیا تھا؟ عرض کیا: جی ہاں! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر تو چلی چلو۔“

تراجم رجال

عبد اللہ بن یوسف

یہ مشہور امام و محدث ابو محمد عبد اللہ بن یوسف تنیسی کلاعی دمشقی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”كتاب العلم، باب لیبلغ العلم الشاهد الغائب“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

مالك

یہ امام دار الجرحہ، عالم المدینہ امام مالک بن انس بن مالک بن ابی عامر بن عمرو الاسجی المدنی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو عبد اللہ“ ہے۔

ان کے حالات اختصار کے ساتھ ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”كتاب الإیمان، باب من الدین الفرار من الفتن“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

عبد اللہ بن أبی بکر

یہ عبد اللہ بن ابی بکر مدنی انصاری رحمہ اللہ ہیں۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”حدیثہ شفاء“۔ ان کے حالات ”كتاب الوضوء، باب الوضوء مرتین مرتین“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

= الحدیث: ۲۰۰۳، والنسائی فی کتاب الحيض، باب المرأة تحيض بعد الإفاضة، رقم الحدیث: ۳۹۱، والإمام ابن ماجه فی المناسک، باب الحائض تنفر قبل أن تودع، رقم الحدیث: ۳۰۷۲، ۳۰۷۳، وجامع الأصول فی أحادیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم: ۲۰۴/۳، رقم الحدیث: ۱۴۸۸

(۱) کشف الباری: ۱/۲۸۹، ۴/۱۱۳

(۲) کشف الباری: ۱/۲۹۰، ۲۰/۸۰

أبو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم

یہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم انصاری خزرجی نجاری مدنی رحمہ اللہ ہیں۔ ابوبکر ان کا نام ہے، بعض حضرات نے ان کی کنیت ”ابو محمد“ ذکر کی ہے۔

ان کے حالات ”کتاب العلم، باب کیف یقبض العلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

عمرة بنت عبدالرحمن

یہ حضرت عمرہ بنت عبدالرحمن بن سعد انصاریہ رحمہا اللہ ہیں۔

ان کے حالات گذشتہ باب کے تحت گزر چکے ہیں۔

عائشة

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

اس حدیث کی سند کے تمام زوائد سوائے عبداللہ بن یوسف تنیسی رحمہ اللہ کے مدنی ہیں اور تین تابعی

ہیں جو ”معنعنہ“ کے ساتھ روایت کر رہے ہیں، یعنی: عبداللہ بن ابی بکر، ابوبکر بن محمد بن حزم اور حضرت عمرہ رحمہم

اللہ۔ (۳)

شرح حدیث

(إن صفية بنت حيي)

صفية: (بفتح المهملة وكسر الفاء وتشديد التحتانية) بنت حيي (بضم المهملة

وبالتحتانيتين، الأول مفتوحة والثانية مشددة) ابن أخطب (بفتح الهمزة والخاء المعجمة وإهمال

الطاء) النضرية (بفتح النون وسكون الضاد المعجمة).

(۱) كشف الباري: ۶۹/۴

(۲) كشف الباري: ۲۹۱/۱

(۳) فتح الباري: ۴۲۷/۱، عمدة القاري: ۴۶۳/۳

حضرت صفیہ بنت حنی کا تعارف

حضرت صفیہ بنت حنی بن اخطب رضی اللہ عنہا کا نسب حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بھائی حضرت ہارون علیہ السلام سے جا ملتا ہے۔ فتح خیبر کے موقع پر مال غنیمت کے طور پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ آئیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں آزاد کر کے ان سے نکاح فرمایا اور ان کی آزادی کو ہی ان کا حق مہر مقرر کیا گیا۔ ان سے دس احادیث مروی ہیں، جن میں سے ایک حدیث امام بخاری رحمہ اللہ نے روایت کی ہے۔ علامہ واقدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں ۳۶ ہجری میں ہوا۔ (۱)

(لعلہا تحبسنا)

یہاں ”لعل“ ترجمہ کے لیے نہیں، بلکہ یا تو استفہام کے معنی میں ہے کہ کیا اب وہ ہمیں جانے سے روکیں گی؟ یا پھر تردد پیدا کرنے کے معنی میں ہے اور یا پھر ظن و گمان، یا انہی جیسے معنی میں ہے، یعنی: لگتا ہے کہ وہ ہمیں روکیں گی، یا میرا گمان ہے کہ وہ ہمیں روکیں گی۔ (۲)

اور مطلب اس جملہ کا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب حضرت صفیہ بنت حنی رضی اللہ عنہا کے حائضہ ہونے کی اطلاع دی گئی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور استفہام، یا پھر بطور تردد و ظن یہ کہا کہ لگتا ہے کہ اب وہ ہمیں مکہ سے مدینہ کی طرف واپس جانے سے روکیں گی، کیونکہ طوافِ رکن (و افاضہ و زیارت) فرض ہے اور جب تک وہ پاک ہو کر طوافِ زیارت نہیں کر لیتیں، ہمیں بھی ان کے ہمراہ رکنا پڑے گا، لیکن پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طوافِ زیارت سے متعلق پوچھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا گیا کہ جی ہاں! انہوں نے طوافِ زیارت ادا کر لیا ہے، تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب فرائض ادا ہو چکے، تو اب واپسی میں کوئی حرج نہیں۔ (۳)

(طافت)

یہاں طواف سے مراد ”طوافِ زیارت“ ہے اور بعض نسخوں میں ”طافت“ کے بجائے ”أفاضت“ کا

(۱) شرح الکرمانی: ۲۰۳/۳، عمدۃ القاری: ۴۶۳/۳، إرشاد الساری: ۳۶۳/۱

(۲) شرح الکرمانی: ۲۰۳/۳، عمدۃ القاری: ۴۶۳/۳، منحة الباری: ۶۶۰/۱

(۳) حوالہ بالا

لفظ استعمال ہوا ہے، یعنی: کیا انہوں نے تم عورتوں کے ساتھ طوافِ افاضہ ادا نہیں کیا؟ اس طواف کو طوافِ افاضہ، طوافِ زیارت اور طوافِ رکن بھی کہتے ہیں۔ (۱)

(فقالوا)

یعنی: ان عورتوں نے اور جو ان عورتوں کے ساتھ ان کے محرم رشتہ دار تھے، انہوں نے کہا، لیکن یہ توجیہ درست نہیں، کیونکہ اس میں مؤنث کو مذکر پر غالب کرنا ہے۔ (۲)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فقالوا: أي: قال الناس“ یعنی: لوگوں نے کہا، ورنہ سیاق کلام کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں ”فقلن“ جمع مؤنث کا صیغہ، یا پھر ”فقلنا“ جمع متکلم کا صیغہ ہونا چاہیے۔ (۳)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بہتر توجیہ یہ ہے کہ ”قالوا“ کا معنی ”قال الحاضرون هناك“ سے کیا جائے اور ظاہری بات ہے کہ ان حاضرین میں مرد بھی تھے اور عورتیں بھی۔ (۴)

(فاخرجني)

اکثر روایات نے اسی طرح مفرد مؤنث مخاطب کے صیغے کے ساتھ روایت کیا ہے۔ مستملی رحمہ اللہ اور کشمیری رحمہ اللہ کی روایت میں ”فاخرجن“ جمع مؤنث مخاطب کا صیغہ ہے۔ (۵)

”فاخرجني“ کا مخاطب کون ہے؟

”فاخرجني“ مفرد مؤنث مخاطب کا صیغہ ہونے کی صورت میں توجیہ یہ ہوگی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غائب سے حاضر کی طرف التفات فرمایا ہے اور حضرت صفیہ بنت حی رضی اللہ عنہا کو حاضر سمجھ کر انہیں کوچ کرنے کا حکم دیا ہے، یا پھر یہاں خطاب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی سے ہے، کیونکہ حضرت صفیہ بنت حی رضی اللہ عنہا کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع کرنے والی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی

(۱) شرح الکرمانی: ۲۰۳/۳، عمدۃ القاری: ۴۶۳/۳، منحة الباری: ۶۶۰/۱

(۲) عمدۃ القاری: ۴۶۳/۳

(۳) شرح الکرمانی: ۲۰۳/۳، منحة الباری: ۶۶۰/۱

(۴) عمدۃ القاری: ۴۶۳/۳، إرشاد الساری: ۳۶۳/۱

(۵) عمدۃ القاری: ۴۶۳/۳، شرح الکرمانی: ۲۰۳/۳، إرشاد الساری: ۳۶۳/۱، منحة الباری: ۶۶۰/۱

تھیں، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطاب بھی آپ ہی سے فرمایا کہ چلو، مکہ سے مدینہ کی طرف کوچ کرو، اس لیے کہ جب تم خروج کرو گی، تو ظاہری بات ہے کہ پھر صفیہ بنت حنی کے لیے بھی یہاں ٹھہرنا ٹھیک اور درست نہیں ہوگا، کیونکہ فرض وہ بھی ادا کر چکی ہے، لہذا تمہارے نکلنے سے وہ بھی نکلے گی۔

نیز ایک اور توجیہ بھی بیان کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہاں پر کلام مقدر ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے:

”قال النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة: قولي لها: اخرجي. (۱)

اور دوسری صورت، یعنی: ”فاخرجي“ سیاق کے موافق ہے۔ (۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ ”فاخرجي“ کے شروع میں موجود ”فاء“ میں تین احتمال ہیں، پہلا احتمال یہ ہے کہ یہ فاء ”أما“ مقدرہ کے جواب میں ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: ”أما أنت فاخرجي كما يخرج غيرك“۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ”فاء“ زائدہ ہے۔ اور تیسرا احتمال یہ ہے کہ اس جملہ کا عطف جملہ محذوفہ پر ہے، جس کی تقدیر یہ ہے: ”اعلمي أن ما عليك التأخر، فاخرجي“۔ (۳)

حدیث باب سے مستفاد امور

شرح رحمہم اللہ نے اس حدیث کے تحت لکھا ہے کہ اس حدیث میں درج ذیل تین امور پر دلیل ہے:

۱- حائضہ سے طواف وداع ساقط ہے۔

۲- طواف افاضہ رکن ہے، جس کا ادا کرنا ضروری ہے۔

۳- طواف افاضہ کسی سے بھی ساقط نہیں، نہ حائضہ سے اور نہ ہی کسی اور سے۔ (۴)

لہذا اگر کسی عورت کو طواف افاضہ کی ادائیگی سے پہلے حیض آ گیا، تو اسے وہیں انتظار کرنا ہوگا، یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے اور پھر طواف افاضہ ادا کرے، اور اگر کوئی حائضہ طواف زیارت سے پہلے اپنے

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۶۴، شرح الکرمانی: ۳/۲۰۳، إرشاد الساري: ۱/۳۶۳

(۲) حوالہ بالا

(۳) عمدة القاري: ۳/۴۶۴

(۴) شرح الکرمانی: ۳/۲۰۳، عمدة القاري: ۳/۴۶۴، منحة الباري: ۱/۶۶۰، فتح الباري لابن رجب:

۲/۱۷۲، شرح النووي علی صحيح الإمام مسلم: ۹/۸۰، ۸۱

وطن لوٹ گئی، تو طواف زیارت نہ کرنے کی وجہ سے وہ محرم ہی رہے گی، جب تک کہ وہ طواف زیارت ادا نہیں کرتی۔ (۱)

نیز صحیح مسلم میں ہے:

”قالت صفيّة: ما أراني إلا حابستكم . قال: عقرى حلقي أو ما كنت

طففت يوم النحر؟ قالت: بلى، قال: لا بأس، انفري.

اس کی شرح میں علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب حضرت صفیہ بنت حی رضی اللہ عنہا کو طواف وداع سے قبل حیض آیا، تو حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اب میرے لئے طواف کرنا ممکن نہیں، کیونکہ ان کا گمان یہ تھا کہ حائضہ سے بھی طواف وداع ساقط نہیں ہے، لیکن جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ رضی اللہ عنہا سے یوم النحر کے طواف کا پوچھا، تو آپ رضی اللہ عنہا نے اثبات میں جواب دیا، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((يَكْفِيكَ ذَلِكَ)) یعنی: پس پھر یہ طواف رکن تمہارے لئے کافی ہے، اس لیے کہ طواف رکن تو حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا ادا کر چکی تھیں، لہذا اب وہ تو ذمہ میں باقی نہیں رہا اور طواف وداع حیض کی وجہ سے ساقط ہو گیا۔ (۲)

اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حدیث: ”لاینفرن أحد حتی یکون آخر عہدہ بالیت“۔
 سے حائضہ کا مسئلہ مستثنیٰ ہے، کیونکہ حائضہ پر طواف و دایع نہیں ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ محرم کے لیے بغیر طواف
 زیارت کے مکہ سے نکلنا جائز نہیں، لہذا اگر کوئی بغیر ادا کئے نکلے گا، تو حلال بھی نہیں ہوگا، جب تک کہ واپس آ کر
 طواف زیارت ادا نہ کر لے۔ (۳)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت طواف زیارت کرنے سے پہلے مکہ سے چلی گئی، تو ہمیشہ

(١) شرح الكرماني: ٢٠٣/٣، عمدة القاري: ٤٦٤/٣، منحة الباري: ١/٦٦٠، فتح الباري لابن رجب:

١٧٢/٢، شرح النووي. على صحيح الإمام مسلم: ٨١، ٨٠/٩

(٢) شرح النووي على صحيح الإمام مسلم: ١٥٣/٨، شرح الكرماني: ٢٠٣/٣، منحة الباري: ١٠/٦٦٠،

فتح الباري لابن رجب: ١٧٢/٢، عمدة القاري: ٤٦٤/٣

(٣) أعلام الحديث للخطابي: ١/ ٣٣٠، ٣٣١، شرح الكرماني: ٣/ ٢٠٣، فتح الباري لابن رجب:

محرمہ رہے گی اور جب تک طواف نہیں کر لیتی، اس کا شوہر اس کے ساتھ جماع بھی نہیں کر سکتا، البتہ جماع کے علاوہ دیگر امور میں وہ محرمہ شمار نہیں ہوگی۔ (۱)

حدیث اور ترجمہ الباب میں مناسبت

حدیث اور ترجمہ الباب میں مناسبت واضح ہے اور وہ اس طرح کہ ترجمہ الباب میں ”طوافِ افاضہ“ کے بعد عورت کے حائضہ ہو جانے کا عنوان قائم کیا گیا اور پھر حدیث میں حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کا واقعہ ذکر کیا کہ انہیں بھی طوافِ افاضہ کے بعد حیض آیا تھا، یعنی: ترجمہ الباب اور حدیث دونوں میں طوافِ افاضہ کے بعد عورت کے حائضہ ہونے کا تذکرہ ہے۔ (۲)

۳۲۳ : حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ قَالَ : حَدَّثَنَا وَهَبٌ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَاوُسٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ (۶۷) قَالَ : رُخِّصَ لِلْحَائِضِ أَنْ تَتَفَرَّ إِذَا حَاضَتْ . وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ فِي أَوَّلِ أَمْرِهِ : إِنَّمَا لَا تَتَفَرَّ ، ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ : تَتَفَرَّ ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَخَّصَ لَهُنَّ . [۱۶۶۸ ، ۱۶۷۱ ، ۱۶۷۲]

”حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ حائضہ کے لیے (جب کہ اس نے طوافِ زیارت ادا کر لیا ہو) رخصت ہے، اگر وہ حائضہ ہو گئی ہے، تو وہ گھر چلی جائے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما ابتداءً اس مسئلے میں یہ فرمایا کرتے تھے کہ اسے نہیں جانا چاہیے، پھر میں نے انہیں کہتے ہوئے سنا کہ چلی جائے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو رخصت دی ہے۔“

(۱) عمدة القاري: ۳/ ۴۶۴

(۲) عمدة القاري: ۳/ ۴۶۳

(۶۷) قوله: ”عن ابن عباس“: الحديث، رواه البخاري في الحج أيضاً، باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت، رقم الحديث: ۱۷۶۰، ۱۷۶۱، ومسلم في الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، رقم الحديث: ۳۲۲۰، وجامع الأصول في أحاديث الرسول، الكتاب الأول في الحج والعمرة، الباب الرابع في الطواف والسعي، الفصل الثاني، الحكم الخامس في طواف الوداع: ۳/ ۲۰۳، رقم الحديث: ۱۴۸۷.

تراجم رجال

معلیٰ بن اسد

یہ ابوالاسود بہر بن اسد کے چھوٹے بھائی الحافظ الحجۃ ابوالہیثم معلیٰ بن اسد العمی البصری رحمہ اللہ

ہیں۔ (۱)

انہوں نے تمام بن بزیج، سلام بن ابی مطیع، سلام ابی المنذر القاری، ابوزیاد شیب بن مہران القسملی، عبداللہ بن المثنیٰ، وہیب بن خالد، یزید بن زریج، حماد بن زید اور عبدالعزیز بن الحنظل رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے امام بخاری، امام مسلم، امام ترمذی، امام نسائی، امام ابن ماجہ، حجاج، احمد بن یوسف السلمی، سلیمان بن معبد، حفص بن عمر بن سعید، ابو محمد دارمی، عثمان دارمی، ہلال بن العلاء، علی بن عبدالعزیز بغوی، اور احمد بن الحسن ترمذی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۲)

امام ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔

مزید فرماتے ہیں کہ میں نے سوائے ایک حدیث کے اور کسی حدیث میں ان کی کوئی غلطی نہیں

دیکھی۔ (۳)

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”شیخ بصري ثقة كثیر، وکان معلماً“۔ (۴)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان من الأئمة الأثبات“ (۵)

(۱) سیر أعلام النبلاء: ۱۰/۶۲۶، تہذیب الکمال: ۲۸/۲۸۲، الکاشف فی معرفة من له الرواية فی الكتب

السنّة: ۲/۲۸۱، دار القبلة

(۲) طائفة اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے تہذیب الکمال: ۲۸/۲۸۲، ۲۸۳، تہذیب التہذیب: ۱۰/۲۳۶، دار صادر

(۳) العرج والتعديل: ۸/۳۳۵

(۴) معرفة الثقات للعجلي: ۲/۲۸۹

(۵) سیر أعلام النبلاء: ۱۰/۶۲۶

مسلمہ بن قاسم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۱)

مسعود بن الحکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة مأمون“۔ (۲)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۳)

ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کی تاریخ وفات ۲۱۸ ہجری ذکر کی ہے (۴)۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے

ہیں کہ ابن حبان رحمہ اللہ کے علاوہ ابن قانع اور قراب نے بھی یہی تاریخ وفات بتائی ہے، جب کہ خلیفہ رحمہ اللہ

نے ان کی تاریخ وفات ۲۱۹ ہجری بیان کی ہے۔ (۵)

وہیب

یہ وہیب بن خالد بن عجلان بصری باہلی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب تفاضل أهل الإیمان فی الأعمال“ کے تحت گزر چکے

ہیں۔ (۶)

عبد اللہ بن طاؤس

یہ ابو محمد عبد اللہ بن طاؤس بن کیسان الیمان الابناوی رحمہ اللہ ہیں۔ (۷)

انہوں نے اپنے والد طاؤس بن کیسان، عطاء بن ابی رباح، عکرمہ بن خالد مخزومی، عکرمہ مولیٰ ابن

عباس، عمرو بن شعیب، علی بن عبد اللہ بن عباس، محمد بن ابراہیم بن الحارث، وہب بن منبہ، ابو بکر بن محمد بن عمرو

(۱) تہذیب التہذیب: ۲۰/۲۳۶، دار صادر، بیروت

(۲) حوالہ بالا

(۳) کتاب الثقات لابن حبان: ۹/۱۸۲، دار الفکر

(۴) حوالہ بالا

(۵) تہذیب التہذیب: ۱۰/۲۳۷

(۶) کشف الباری: ۲/۱۱۸

(۷) تہذیب الکمال: ۱۵/۱۳۰، تہذیب التہذیب: ۵/۲۶۷، سیر أعلام النبلاء: ۶/۱۰۳، الجرح والتعديل:

بن حزم اور سمان بن یزید رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے ابراہیم بن میمون صنعانی، ابراہیم بن نافع مکی، ایوب سختیانی، حماد بن زید، روح بن القاسم، محمد بن اسحاق بن یسار، ان کے دونوں بیٹے طاؤس بن عبد اللہ بن طاؤس اور محمد بن عبد اللہ بن طاؤس، عبد الملک بن جریج، معمر بن راشد، سفیان ثوری اور سفیان ابن عیینہ رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۱)

امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۲)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۳)

معمر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”مارأیت ابن فقیہ مثل ابن طاؤس“۔ (۴)

مزید فرماتے ہیں: ”کان من أعلم الناس بالعربية وأحسنهم خلقاً“۔ (۵)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۶)

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۷)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے ان کے لیے ”الامام المحدث الثقة“ جیسے کلمات استعمال کئے ہیں۔ (۸)

ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ایوب سختیانی رحمہ اللہ کے ایک سال بعد ہوا ہے اور یہ اللہ

تعالیٰ کے انتہائی صاحب فضل اور عبادت گزار بندوں میں سے تھے۔ (۹) یثیم بن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں

(۱) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۱۵/۱۳۱، تہذیب التہذیب: ۵/۲۶۷

(۲) الجرح والتعديل: ۵/۶۶۰

(۳) تہذیب الکمال: ۱۵/۱۳۱، تہذیب التہذیب: ۵/۲۶۷

(۴) تہذیب الکمال: ۱۵/۱۳۱، تہذیب التہذیب: ۵/۲۶۷، سیر أعلام النبلاء: ۶/۱۰۳، عمدة القاري:

۳/۴۶۴

(۵) حوالہ بالا

(۶) کتاب الثقات لابن حبان: ۷/۴

(۷) معرفة الثقات للعجلي: ۲/۳۸

(۸) سیر أعلام النبلاء: ۶/۱۰۳

(۹) کتاب الثقات لابن حبان: ۷/۴

کا انتقال ابوالعباس کے دور میں ہوا اور ابن عیینہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۱۳۲ ہجری میں ہوا۔ (۱)

طاؤوس بن کیسان

یہ طاؤوس بن کیسان الیمانی الحمری رحمہ اللہ ہیں۔ یہ ابناء فارس میں سے ہیں۔ ان کے بارے میں عمرو بن دینار رحمہ اللہ فرماتے تھے: ”لا تحسبن أحدا أصدق لهجة منه“۔ (۲) ان کا انتقال ۱۰۶ ہجری میں ہوا اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ۱۰۶ ہجری کے بعد انتقال ہوا۔ (۳)

ان کے حالات ”کتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجین“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

ابن عباس

یہ ترجمان القرآن، ابن عم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ہیں۔ ان کے مختصر حالات ”بدء الوحي“ کی چوتھی حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”کتاب الإیمان، باب کفران العشیر“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۴)

شرح حدیث

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم کے آثار کو حدیث باب کے معنی اور مراد کو مزید واضح کرنے کی غرض سے نقل کیا ہے۔ (۵)

(أن تنفر)

”تنفر“ بکسر الفاء وضمها، دونوں طرح پڑھا جاتا ہے، لیکن زیادہ فصیح کسرہ کے ساتھ ہے۔ (۶)

(۱) تہذیب الکمال: ۱۳۲/۱۵، تہذیب التہذیب: ۲۶۷/۵

(۲) تہذیب الکمال: ۱۳/۳۵۷....۳۵۹، تہذیب التہذیب: ۸/۵، دار الفکر

(۳) تہذیب الکمال: ۱۳/۳۷۴، تہذیب التہذیب: ۱۰/۵، ۹/۵، تقریب التہذیب: ۲۸۱/۱، دار الرشید

(۴) کشف الباری: ۱/۴۳۵، ۲/۲۰۵

(۵) عمدة القاری: ۳/۴۶۴

(۶) عمدة القاری: ۳/۴۶۵، شرح الکرمانی: ۳/۲۰۴، إرشاد الساری: ۱/۳۶۳

اور ”اَنْ“ مصدر یہ ہے، جو کہ محل رفع میں واقع ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: ”اَي: رخص لهن النفور“
یعنی: حائضہ عورتوں کو طواف و داع کئے بغیر اپنے وطن واپس جانے کی رخصت اور اجازت ہے۔ (۱)

(رخص)

بصیغۃ المسجول، شرح حدیث رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ ”رخصت“ شریعت کا وہ حکم ہوتا ہے، جو کسی عذر کی وجہ سے خلاف دلیل ثابت ہوتا ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ ”رخصت“ وہ امر مشروع ہے، جس کا مشروع ہونا کسی عذر کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس کا ”محرم“ بھی قائم اور باقی ہوتا ہے کہ اگر عذر نہ ہوتا، تو وہ امر مشروع بھی نہ ہوتا (۲)۔ اور ”عذر“ ایک ایسا وصف ہے، جو مکلف پر طاری ہو کر اس کے لیے حکم میں سہولت کا باعث بنتا ہے۔ (۳)

(وکان ابن عمر يقول)

یہ طاؤس بن کیسان رحمہ اللہ کا کلام ہے اور سند مذکور کے تحت داخل ہے۔ (۴)

(في أول أمره)

یعنی: جب تک حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو یہ حدیث نہیں پہنچی تھی، وہ اس مسئلہ میں اپنے اجتہاد کے سبب ہر ایک کے لیے عدم جواز رجوع کے قائل تھے کہ کوئی بھی طواف و داع کئے بغیر مکہ سے واپس نہیں ہو سکتا۔ (۵)

(ثم سمعته يقول)

یعنی: طاؤس بن کیسان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پھر میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو یہ کہتے

(۱) عمدة القاري: ۴/۴۶۵، شرح الکرمانی: ۳/۲۰۴، إرشاد الساري: ۱/۳۶۳

(۲) شرح الکرمانی: ۳/۳۰۴، عمدة القاري: ۳/۴۶۵

(۳) شرح الکرمانی: ۳/۳۰۴، عمدة القاري: ۳/۴۶۵

(۴) عمدة القاري: ۳/۴۶۵، فتح الباري: ۱/۴۲۷، شرح الکرمانی: ۳/۲۰۴

(۵) عمدة القاري: ۳/۴۶۵، فتح الباري: ۱/۴۲۷، شرح الکرمانی: ۳/۲۰۴

ہوئے سنا کہ اگر حائضہ طوافِ رکن کر چکی ہے، تو مکہ سے اپنے وطن واپس جاسکتی ہے۔ مقصد یہ بتانا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنے سابقہ فتوے سے رجوع کر لیا تھا۔ (۱)

(ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)

یہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے کلام کا حصہ ہے اور اس میں سابقہ فتوے سے رجوع کی علت بیان کی گئی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ جب تک حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو روایتِ باب نہیں پہنچی تھی، انہوں نے اپنے اجتہاد سے فتویٰ دیا اور جب حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم پہنچ گئی اور وہ ان کے اجتہاد سے ٹکرا رہی تھی، تو انہوں نے اپنے فتوے سے رجوع کر لیا، یا پھر حدیث پہنچی ہوئی تو تھی، مگر وہ بھول گئے تھے، پھر جب یاد آ گئی، تو اپنے فتوے سے رجوع کر لیا اور یا پھر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کسی دوسرے صحابی کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حائضہ کے بارے میں رخصت اور اجازت بیان کرتے ہوئے سنا اور پھر اپنے فتوے سے رجوع کر لیا۔ (۲)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث اور ترجمۃ الباب میں مناسبت واضح ہے کہ دونوں میں حائضہ کے لیے طوافِ وداع سے پہلے مکہ سے واپس جانے کی رخصت اور اجازت مذکور ہے۔ (۳)

۲۸ - باب : إِذَا رَأَتْ الْمُسْتَحَاضَةَ الطُّهْرَ

ما قبل سے ربط

اس باب کی گذشتہ باب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ باب سابق میں حیض سے متعلق احکام بیان کئے گئے اور اب اس باب میں مستحاضہ کے احکام بیان ہوں گے۔ (۴)

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۶۵، فتح الباري: ۱/۴۲۷، شرح الکرمانی: ۳/۲۰۴

(۲) عمدة القاري: ۳/۴۶۵، شرح الکرمانی: ۳/۲۰۴، ۲۰۵، منحة الباري: ۱/۶۶۱، فتح الباري: ۱/۴۲۷

(۳) هذا ما يستفاد من عمدة القاري: ۳/۴۶۵

(۴) حوالہ بالا

ترجمہ الباب کا مقصد

علامہ تیمی رحمہ اللہ وغیرہ کی رائے

شرح رحمہم اللہ نے ترجمہ الباب کے مقصد سے متعلق مختلف اغراض بیان کی ہیں، چنانچہ علامہ تیمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس ترجمہ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اگر عورت دم حیض اور دم استحاضہ میں فرق اور تمیز کر سکتی ہو، تو جیسے ہی وہ دم استحاضہ دیکھے گی، تو غسل کرے گی اور اپنی نمازیں پڑھے گی۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے استحاضہ کو ”طہر“ سے تعبیر کیا ہے، کیونکہ دم استحاضہ، دم حیض کی نسبت طہر ہی کا زمانہ ہے، جیسا حکم طہر کا ہے، ویسا ہی حکم استحاضہ کا بھی ہے۔ اسی قول کو علامہ کرمانی رحمہ اللہ اور حافظ ابن حجر رحمہم اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ (۱)

مذکورہ رائے پر علامہ عینی رحمہ اللہ کا نقد

لیکن علامہ عینی رحمہ اللہ نے اس رائے سے اختلاف کیا ہے اور اسے مخدوش قرار دیا ہے، جس کی پہلی وجہ یہ بتلائی کہ ترجمہ الباب طہر کے حق میں منصوص ہے، جس کی حقیقت ”انقطاع دم“ ہے، جب کہ مذکورہ بالا قول اور رائے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عورت کا خون جاری ہے، مگر یہ کہ وہ عورت اس پر قادر ہے کہ دم حیض اور دم استحاضہ میں فرق کر سکے، اور ظاہر ہے کہ یہ مراد ”طہر“ کی حقیقت کے خلاف ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ان حضرات نے طہر کو استحاضہ قرار دیا ہے، جو کہ مجاز ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہاں پر مجاز مراد لینے کا کوئی داعیہ نہیں اور نہ ہی اس کا کوئی فائدہ ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی رائے کو سیاق کے ”اوفق“ یعنی زیادہ موافق کہا ہے، جب کہ ان کی رائے مقصد بخاری کے برعکس ہے۔

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

بلکہ ”اوفق للسیاق“ یہ ہے کہ یہاں امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اگر مستحاضہ یہ دیکھے کہ اس کا خون رک گیا ہے، (اگرچہ یہ رکنا اور خون کا منقطع ہونا ”ساعة“ یعنی ایک گھڑی کے لیے ہو)، تو وہ غسل کرے

(۱) شرح الکرمانی: ۲۰۵/۳، فتح الباری: ۴۲۹/۱، الكنز المتواری: ۳۰۲/۳، شرح ابن بطلال: ۶۱/۱

گی اور نماز پڑھے گی۔ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اسی معنی کو بیان کرنا ہے اور اسی پر بطور دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول اور اثر پیش کیا ہے، جو ترجمۃ الباب کے عین موافق ہے۔ (۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کے بیان کردہ تین احتمالات

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس ترجمۃ الباب میں تین احتمال ہیں اور تینوں احتمال ایک ساتھ بھی مراد ہو سکتے ہیں، کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے تراجم میں بہت سے لطائف و دقائق کو بیان فرمایا ہے۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ”اقل طہر“ کے مسئلے میں ائمہ کے اختلاف کی طرف اشارہ کرنا ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اثر کے سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا میلان اس مسئلے میں عدم تحدید کی طرف ہے کہ اقل طہر کی کوئی حد نہیں، وہ ایک گھڑی بھی ہو سکتا ہے۔ (۲)

اقل طہر کا مسئلہ

چنانچہ علامہ کرمانی اور علامہ عینی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اقل طہر کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور اس اثر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک طہر ایک گھڑی بھی ہو سکتا ہے، جب کہ ائمہ ثلاثہ امام اعظم ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام مالک رحمہم اللہ کے نزدیک رائج قول کے اعتبار سے اقل طہر پندرہ دن ہے، اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک اقل طہر تیرا دن ہے۔ (۳)

امام ابو ثور، محاطی اور قاضی ابوالطیب رحمہم اللہ نے اقل طہر کے پندرہ دن ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اجماع کا قول درست نہیں، اس لیے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف مشہور ہے اور پھر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک بھی اقل طہر ایک گھڑی ہے۔ (۴)

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۶۵

(۲) الكنز المتواري: ۳/۳۰۲، الأبواب والتراجم: ۶۷

(۳) شرح الكرماني: ۳/۲۰۵، عمدة القاري: ۳/۴۶۶، الكنز المتواري: ۳/۳۰۲، ۳۰۳، الأبواب

والتراجم: ۶۷

(۴) المجموع شرح المذهب: ۲/۴۰۵، عمدة القاري: ۳/۴۶۶، الكنز المتواري: ۳/۳۰۲، ۳۰۳، الأبواب =

حضرت شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پہلی توجیہ کی طرف اثر ابن عباس رضی اللہ عنہما کے

الفاظ ”ولو ساعة“ سے اشارہ ہوتا ہے۔ (۱)

دوسری توجیہ یہ ہے کہ اس ترجمہ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ”مسئلہ استظهار“ کے حوالے سے مالکیہ پر رد کرنا ہے۔ ”مسئلہ استظهار“ مالکیہ کے ہاں ایک مشہور مسئلہ ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ مالکیہ کے ہاں عادت کا اعتبار نہیں، بلکہ تمیز بالالوان کا اعتبار ہے، اب اگر کوئی عورت ایسی ہو کہ جو رنگوں کے ذریعے فرق نہ کر سکتی ہو، تو اس کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ عورت معتاد ایام کے بعد تین دن انتظار کرے گی، (بشرطیکہ انقطاع دم پندرہ دن کو تجاوز نہ کرے) اگر تین دن کے اندر اندر خون آگیا، تو اس کو پچھلے خون کا ایک حصہ شمار کر کے حیض میں داخل سمجھیں گے اور اگر خون تین دن کے بعد آیا تو پھر وہ اس وقت سے مستحاضہ سمجھی جائے گی۔ امام مالک رحمہ اللہ کے علاوہ باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ”مسئلہ استظهار“ کا کوئی اعتبار نہیں اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب احادیث مرفوعہ سے ثابت ہے، جب کہ ”مسئلہ استظهار“ احادیث مرفوعہ سے ثابت نہیں، بلکہ اس کے ثبوت کے لیے صرف ایک اثر ہے اور وہ بھی ضعیف ہے (۲)، چنانچہ ابن رشد مالکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وأما الاستظهار الذي قال به مالك بثلاثة أيام، فهو شيء انفرد به

مالك وأصحابه وخالفهم في ذلك جميع فقهاء الأمصار، ماعدا الأوزاعي، إذ

لم يكن لذلك ذكر في الأحاديث الثابتة وقد روي في ذلك أثر ضعيف“۔ (۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس دوسری توجیہ کی طرف ترجمہ الباب کے الفاظ ”إذا رأت

الطهر“ سے اشارہ ملتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ طہر دیکھنے کے بعد مزید کسی اور چیز کا انتظار نہیں کرے گی، بلکہ

(اثر سے ثابت ہوتا ہے کہ) غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی۔ (۴)

= والتراجم: ۶۷

(۱) الكنز المتواری: ۳/۳۰۳، الأبواب والتراجم: ۶۷

(۲) حوالہ بالا

(۳) بداية المجتهد: ۱/۵۱، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، موقع مكتبة المدينة الرقمية

(۴) الأبواب والتراجم: ۶۷، الكنز المتواری: ۳/۳۰۳

تیسری توجیہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ ان حضرات پر رد کرنا چاہتے ہیں، جو مستحاضہ کے ساتھ جماع کرنے کو ممنوع کہتے ہیں، اور اس توجیہ کی طرف اثر ابن عباس رضی اللہ عنہما کے الفاظ ”وہا زوجھا“ سے اشارہ ملتا ہے۔ (۱)

مستحاضہ کے ساتھ جماع کرنے کا حکم

یہ مسئلہ بھی ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔ ابن رشد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں:

۱۔ بعض حضرات مستحاضہ کے ساتھ جماع کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، اور یہی مشہور فقہاء رحمہم اللہ کا مذہب ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے علاوہ تابعین کی ایک بڑی جماعت سے بھی جواز کا قول مروی ہے۔

۲۔ بعض حضرات مطلقاً منع کرتے ہیں، اور عدم جواز کا یہ قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور ابراہیم نخعی اور امام حکم رحمہما اللہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

۳۔ تیسری جماعت کا مذہب یہ ہے کہ مستحاضہ کے ساتھ جماع کرنا جائز تو نہیں، لیکن اگر استحاضہ طول پکڑ جائے (اور شوہر کا فتنے میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو)، تو پھر جائز ہے۔ (۲)

امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے عدم جواز کا قول درست نہیں، بلکہ درحقیقت یہ امام شعبی رحمہ اللہ کا قول ہے، جسے بعض راویوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے تحت داخل کر دیا، چنانچہ علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ذكر البيهقي وغيره: أن نقل المنع عن عائشة رضي الله عنها ليس

بصحيح عنها، بل هو قول الشعبي، أدرجه بعض الرواة في حديثها“۔ (۳)

”امام بیہقی رحمہ اللہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ عدم جواز کے قول کی نسبت حضرت

عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف درست نہیں، بلکہ وہ امام شعبی رحمہ اللہ کا قول ہے، جسے بعض

رواات نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ادراج کیا ہے۔“

(۱) الكنز المتواری: ۳/۳، ۳، الأبواب والتراجم، ص: ۶۷

(۲) بداية المجتهد: ۱/۶۳، مكتبة المدينة الرقمية، المجموع شرح المذهب: ۲/۳۹۹، ۴۰۰

(۳) المجموع شرح المذهب: ۲/۴۰۰

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مستحاضہ کے ساتھ جماع کرنا، جب کہ خون جاری ہو، جائز ہے۔ یہی جمہور علماء کا مذہب ہے اور ابن المنذر رحمہ اللہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما، تابعین کی ایک بڑی جماعت، امام اوزاعی، امام ثوری، امام مالک، امام اسحاق، امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہم اللہ سے یہی قول حکایت کیا ہے اور دلیل ”سنن ابی داؤد“ کی روایت ہے، جو جدید سند کے ساتھ مروی ہے:

”أن حصة كانت مستحاضة و كان زوجها يأتيها“

یعنی: ”حضرت حصة رضی اللہ عنہا مستحاضہ تھیں اور ان کے شوہر ان سے اس حالت

میں (بھی) جماع کیا کرتے تھے۔“

لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا عدم جواز کی قائل ہیں، وہ فرماتی ہیں: ”لا يأتيها“ اور یہی قول امام نخعی، امام حکم، امام زہری اور امام شعبی رحمہم اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ ابن سیرین رحمہ اللہ نے مستحاضہ کے ساتھ جماع کرنے کو مکروہ کہا ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ بھی عدم جواز کے قائل ہیں، مگر دو شرطوں کے ساتھ، پہلی شرط یہ ہے کہ استحاضہ طویل نہ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ شوہر کے فتنے میں مبتلا ہونے کا بھی اندیشہ نہ ہو، وگرنہ جماع کر سکتا ہے (۱)، البتہ امام موفق رحمہ اللہ نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے مطلقاً اباحت اور جواز کی روایت نقل کی ہے۔ (۲)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ان تین احتمالات اور توجیہات میں سے آخری توجیہ زیادہ بہتر ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں کوئی بھی حکم ذکر نہیں کیا، بلکہ ترجمۃ الباب کو صرف ”إذا“ کے ساتھ ذکر کیا اور پھر اس کے جواب میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اثر کو پیش کیا اور پھر اس اثر کی تائید کے لیے ”الصلاة أعظم“ فرمایا، گویا امام بخاری رحمہ اللہ مستحاضہ کے لیے نماز پڑھنے کے جواز کو لے کر مستحاضہ کے ساتھ جماع کرنے کے جواز کو ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جب نماز جیسی عظیم چیز کی مستحاضہ کو اجازت ہے، تو جو اس سے کمتر ہے، یعنی جماع کرنا، تو وہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ اثر ابن عباس رضی اللہ عنہما کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کو پیش کیا، جس میں حضرت فاطمہ رضی اللہ

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۶۶، المجموع شرح المذهب: ۲/۳۹۹، ۴۰۰

(۲) المغني لابن قدامة: ۱/۳۸۷

عنها کا قصہ مذکور ہے اور اس میں انہیں نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ کے اصول تراجم کے حوالے سے یہ معروف و مشہور ہے کہ وہ بعض دفعہ تراجم کو اولیت کے طریقے پر ثابت کرتے ہیں۔ (۱)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی بیان کردہ ایک اور توجیہ

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک اور توجیہ بھی ممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ ایک مشہور اختلافی مسئلے کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جو کہ ”طہر متخلل“ سے متعلق ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا اثر ابن عباس پر ”باب المرأة تحيض يوماً وتطهر يوماً“ کا ترجمہ اور عنوان قائم کیا ہے، اس کی شرح میں ابن الترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصح قول کے مطابق امام شافعی رحمہ اللہ کا اس مسئلے میں مذہب یہ ہے کہ اگر خون پندرہ دن پر، یا اس سے کم پر رک جائے، تو سارا کا سارا حیض شمار ہوگا (۲)۔ علامہ نووی رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ سے اس مسئلے میں دو قول روایت کئے ہیں، ایک قول تو یہی ہے، جو ابھی ابن الترمذی رحمہ اللہ کے حوالے سے مذکور ہوا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ جن دنوں میں حیض آیا، وہ حیض شمار ہوں گے اور جن دنوں میں پاک رہی، وہ طہر شمار ہوں گے، لیکن اکثر اصحاب نے پہلی روایت کی تصحیح کی ہے اور وہی امام شافعی رحمہ اللہ سے منصوص ہے۔

ان دو اقوال میں سے پہلے قول کو ”قول السحب“ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور دوسرے قول کو ”قول التلفیق“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”قول التلفیق“ کو امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ نے اختیار کیا ہے اور ”قول سحب“ کو امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ نے اختیار کیا ہے۔ (۳)

ابن قدامہ رحمہ اللہ نے تلفیق کے قول پر اثر ابن عباس رضی اللہ عنہما (مذکور فی الباب) سے استدلال کیا ہے۔ شوافع اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ خون ہر وقت جاری نہیں رہتا، بلکہ کبھی ہوتا ہے اور کبھی منقطع ہو جاتا ہے،

(۱) الكنز المتواری: ۳/۳۰۴، الأبواب والتراجم: ۶۷

(۲) الأبواب والتراجم: ۶۷، الكنز المتواری: ۳/۳۰۴، السنن الكبرى وفي ذيله الجواهر النقي: ۱/۳۴۰،

مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند

(۳) المجموع شرح المذهب: ۲/۴۱۵، ۵۱۷، ۵۱۸، مكتبة الإرشاد، الأبواب والتراجم: ۶۷، الكنز

المتواری: ۳/۳۰۴

اس لیے یہ کہنا کہ جن دنوں میں خون آیا، وہ حیض کے دن ہیں اور جن دنوں میں خون نہیں آیا، وہ طہر کے دن ہیں، درست نہیں (۱)، اور بظاہر امام بخاری رحمہ اللہ کا میلان بھی اس مسئلے میں تلفیق والے قول کی طرف معلوم ہوتا ہے، جس پر اثر ابن عباس کے علاوہ حدیث الباب سے بھی استدلال واضح ہے، کیونکہ اقبال دم اور ادبار دم دونوں ہر حال کو شامل ہیں، خواہ اقبال دم کی صورت میں دم قلیل ہو، یا کثیر ہو، حائضہ نمازیں نہیں پڑھے گی اور خواہ ادبار دم کی صورت میں انقطاع دم قلیل ہو، یا کثیر، وہ غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی۔ (۲)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سب سے بہترین توجیہ یہ ہے کہ ”المستحاضة إذا طهرت“ سے مراد یہ ہے کہ جب مدت حیض گزر جائے، تو پھر عورت اس مدت کے گزرنے کے بعد مزید کسی چیز کا انتظار نہیں کرے گی، بلکہ غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی، چاہے جس وقت بھی دن میں، یا رات میں وہ مدت پوری ہوئی ہو، یا اگر دن کی آخری ساعت میں مدت پوری ہوئی ہے، تب بھی وہ کسی اور چیز کا انتظار نہیں کرے گی، لیکن اگر ظاہری مطلب مراد لیا جائے کہ ایام حیض میں جب بھی، جس وقت بھی وہ پاک ہوگی، یعنی: خون رکے گا، وہ غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی، تو یہ مفہوم ابن عباس رضی اللہ عنہما کی شان عالی سے بہت بعید ہے کہ وہ ایام حیض میں تھوڑی دیر کے لیے خون رکنے پر اس عورت کو نماز پڑھنے کا حکم دیں۔ علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایام حیض کی بات اس لیے کی، کیونکہ ایام استحاضہ میں ایک گھڑی کے لیے خون رکنے پر غسل کرنے اور پھر نماز پڑھنے کا حکم کرنا، نہ صرف بعید ہے، بلکہ البعد ہے، اس لیے کہ ایام استحاضہ میں تو نماز طہر اور انقطاع دم پر موقوف ہی نہیں ہوتی، بلکہ ایام استحاضہ میں اگرچہ خون جاری ہو، تب بھی نہ نماز سے ممانعت ہے اور نہ روزے سے۔ (۳)

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : تَغْتَسِلُ وَتُصَلِّي وَلَوْ سَاعَةً ، وَيَأْتِيهَا زَوْجُهَا إِذَا صَلَّتْ ، الصَّلَاةُ أَكْبَرُ .

”ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ غسل کرے اور نماز پڑھے، اگرچہ یہ پاکی ایک گھڑی ہی کے

(۱) المغنی لابن قدامة: ۱/۳۹۹، الأبواب والتراجم، ص: ۶۷، الكنز المتواری: ۳/۳۰۴

(۲) الأبواب والتراجم، ص: ۶۷، الكنز المتواری: ۳/۳۰۴

(۳) لامع الدراری: ۲/۲۸۶.....۲۸۸، الكنز المتواری: ۳/۳۰۵، ۳۰۶

لیے ہو اور جب وہ نماز پڑھ سکتی ہے، تو اس کا شوہر بدرجہ اولیٰ اس کے پاس آ سکتا ہے۔“

تعلیق کا مقصد

مذکورہ بالا تعلیق سے امام بخاری رحمہ اللہ کا وہی مقصد اور وہی مراد ہے، جسے تفصیل کے ساتھ ”ترجمۃ الباب کا مقصد“ کے عنوان کے تحت بیان کر دیا گیا ہے۔

تخریج

اس تعلیق کو محدث ابو بکر ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے اپنی ”مصنف“ میں ”إسماعیل بن علیہ عن خالد عن أنس بن سیرین“ کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موصولاً روایت کیا ہے، روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

”عن أنس بن سیرین قال: استحیضت امرأة من آل أنس، فأمروني، فسألت ابن عباس؟ فقال: أما مارأت الدم البحراني، فلا تصلي، وإذا رأت الطهر ولو ساعة من النهار، فلتغتسل ولتصلي.“ (۱)

”انس بن سیرین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آل انس کی ایک خاتون کو استحاضہ لاحق ہوا، تو انہوں نے مجھے اس مسئلے کا حکم معلوم کرنے کا کہا، چنانچہ میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مسئلہ دریافت کیا، تو انہوں نے فرمایا: جب تک وہ گہرے رنگ کا خون دیکھے، تو نماز نہ پڑھے، اور جب طہر دیکھے، اگرچہ دن کی ایک گھڑی کے لیے دیکھے، تو غسل کرے اور نماز پڑھے۔“

تعلیق کی شرح

(ویأتیہا زوجها)

یہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی دوسرا اثر ہے، اوپر اسے محدث عبدالرزاق رحمہ اللہ نے اپنی

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ، کتاب الطہارۃ، باب المستحاضۃ کیف تصنع: ۲/ ۱۰۳، ۱۰۴، رقم الأثر:

سند کے ساتھ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موصولاً نقل کیا ہے، روایت درج ذیل ہے:

”عبد الرزاق عن ابن المبارك عن الأجلح عن عكرمة عن ابن عباس

قال: لا بأس أن يجمعها زوجها“.

”ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں کہ مستحاضہ

سے اس کا شوہر جماع کرے۔“

مجوزین جماع (مع المستحاضہ) فرماتے ہیں کہ دم استحاضہ، دم حیض کی طرح ”اذی“ (تکلیف) نہیں

ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حیض کو وصف ”اذی“ کے ساتھ متصف کیا ہے اور نہ ہی یہ روزے اور نماز سے مانع

ہے، تو پھر طہی اور جماع سے بھی مانع نہیں ہوگا۔ (۱)

(إذا صلت)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کا تعلق ”وأتبها زوجها“ کے ساتھ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک

الگ اور مستقل جملہ ہے اور اس کے جواب میں دو قول ہیں۔ پہلا قول کوفیین کے مذہب کے اعتبار سے ہے اور وہ

یہ ہے کہ ”إذا صلت“ کا جواب پچھلا جملہ، یعنی: ”تغتسل وتصلی“ ہے اور کوفیوں کے اس مذہب کے اعتبار

سے تقدیری عبارت یوں ہوں گی: المستحاضة إذا صلت، یعنی: إذا أرادت الصلاة تغتسل وتصلی.

اور دوسرا قول بصریین کے مذہب کے اعتبار سے ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کا جواب محذوف ہے، جس کی تقدیری

عبارت یوں ہے: إذا صلت تغتسل وتصلی. (۲)

(الصلاة أعظم)

یہ مبتدا اور خبر سے ملکر بنا ہوا جملہ ہے، جو کہ ایک سوال مقدر کا جواب معلوم ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ

مستحاضہ سے اس کا شوہر جماع کیسے کر سکتا ہے؟ تو جواب دیا گیا کہ ”الصلاة أعظم“ یعنی: نماز جماع سے بڑھ

(۱) التوضیح: ۱۴۱/۵، عمدة القاري: ۴/۶۶، شرح الكرماني: ۳/۲۰۵، إرشاد الساري: ۱/۳۶۳، شرح

ابن بطلال: ۱/۴۶۱

(۲) عمدة القاري: ۳/۴۶۶

کر اور عظیم تر ہے اور جب مستحاضہ کے لیے نماز کی اجازت ہے، تو جماع کی اجازت بطریق اولیٰ ہوگی۔ (۱)

مستحاضہ کے ساتھ جوازِ جماع لزوم کے طریقے پر

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”الصلاة أعظم“ بظاہر یہ بحث امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف سے ہے اور مقصد جماع کو لزوم کے طریقہ پر ثابت کرنا ہے کہ جب نماز پڑھنا مستحاضہ کے لیے جائز ہے، تو لازماً جماع کرنا بھی جائز ہوگا، کیونکہ نماز کا معاملہ جماع کے معاملہ سے بڑھ کر ہے اور اسی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کے متصل بعد حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا پیش کی، جس میں حضرت فاطمہ بنت حبیش رضی اللہ عنہا (جو کہ مستحاضہ تھیں) کو نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے (۲)، البتہ بعض شراح رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ ”الصلاة أعظم“ بھی ابن عباس رضی اللہ عنہما کے گذشتہ کلام کا حصہ ہے اور اسے ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ کی تخریج کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کے حوالہ سے اس بات کا تذکرہ موجود نہیں ہے (۳)، البتہ مصنف عبدالرزاق میں سعید بن جبیر رحمہ اللہ سے ایک روایت مذکور ہے، جس میں اس مسئلہ کا ذکر ہے، اور وہ روایت یہ ہے:

”عبدالرزاق عن الثوري عن سالم الأفطس عن سعيد بن جبير أنه

سأله عن المستحاضة، أتجامع؟ قال: الصلاة أعظم من الجماع“۔ (۴)

اثر مذکور کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

اس اثر ابن عباس کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت بالکل واضح ہے کہ ترجمۃ الباب میں سوال ذکر کیا گیا ہے کہ جب مستحاضہ طہر دیکھے، تو کیا کرے اور اثر میں اس سوال کا جواب دیا گیا کہ غسل کرے اور نماز پڑھے۔ (۵)

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۶۶

(۲) فتح الباري: ۱/۴۲۹

(۳) حوالہ بالا

(۴) مصنف عبد الرزاق، کتاب الحيض، باب المستحاضة هل يصيها زوجها.... الخ: ۱/۳۱۰، رقم

الحديث: ۱۱۸۷، فتح الباري: ۱/۴۲۹

(۵) هذا ما استفاد من التوضيح: ۵/۱۴۱، وفتح الباري: ۱/۴۲۹، وعمدة القاري: ۳/۴۶۶، وهو المفهوم

مما ذكرت تحت غرض الإمام البخاري من ترجمة الباب ملخصاً من شروح البخاري.

۳۲۴ : حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ ، عَنْ زُهَيْرٍ قَالَ : حَدَّثَنَا هِشَامٌ ، عَنْ عُرْوَةَ ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : (إِذَا أَقْبَلْتَ الْحَيْضَةَ فَدَعِي الصَّلَاةَ ، وَإِذَا أَدْبَرْتَ فَاغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ وَصَلِّي) . [ر : ۲۲۶]

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب حیض کے ایام آئیں، تو نماز چھوڑ دو اور جب حیض کے ایام گزر جائیں، تو خود سے خون کو صاف کر لو اور نماز پڑھو۔“

تراجم رجال

أحمد بن يونس

یہ احمد بن عبد اللہ بن یونس بن عبد اللہ بن قیس تمیمی یربوعی کوفی رحمہ اللہ ہیں۔ ”ابو عبد اللہ“ ان کی کنیت ہے، ان کے والد کا نام عبد اللہ ہے، لیکن دادا کی طرف نسبت سے، یعنی: احمد بن یونس سے مشہور ہیں۔ ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب من قال إن الإیمان هو العمل“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

زهير

یہ زہیر بن معاویہ بن حدیج (بضم الحاء المہملۃ وفتح الدال المہملۃ و بالجمیم) بن الرحیل (بضم الراء المہملۃ وفتح الحاء المہملۃ) بن زہیر بن خثیمہ جہشی کوفی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو خثیمہ“ ہے۔

ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب الصلاة من الإیمان“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

هشام

یہ ہشام بن عروۃ بن الزبیر قرشی مدنی اسدی رحمہ اللہ ہیں، ان کی کنیت ”ابو المہند ز“ ہے اور بعض

(۲۳۴) مر تخریجہ فی نفس الكتاب، فی باب الاستحاضة.

(۱) کشف الباری: ۱۵۹/۲

(۲) کشف الباری: ۳۶۷/۲

حضرات نے ان کی کنیت ”ابو عبد اللہ“ ذکر کی ہے۔

ان کے حالات اختصار کے ساتھ ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت اور تفصیلی حالات ”كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

عائشة

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ بنت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

شرح حدیث

یہ حدیث، حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا کی اس لمبی حدیث کا اختصار ہے، جس میں مستحاضہ کے لیے ”امر صلاۃ“ یعنی: نماز پڑھنے کے حکم کی تصریح ہے (۳)۔ یہ حدیث ”باب الاستحاضة“ کے تحت گزر چکی ہے اور اس کے جملہ مباحث بھی ماقبل میں گزر چکے ہیں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب میں مذکور کلمہ ”إذا“ یا تو ظرف ہے اور یا پھر شرط ہے، اگر ظرف ہے، تو اس کے لیے عامل کی ضرورت ہے اور اگر شرط ہے، تو پھر جزاء کی ضرورت ہے اور یہاں نہ عامل موجود ہے اور نہ جزاء موجود ہے، تو پھر حدیث کی ترجمۃ الباب پر کس طرح دلالت ممکن ہوگی؟ پھر خود ہی جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ”إذا“ ظرفیت کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ باب مستحاضہ کے حکم کے بیان میں ہے، جب وہ طہر دیکھے اور حدیث میں ایسی صورت کا حکم مذکور ہوا ہے کہ جیسے ہی حیض ختم ہوگا اور طہر دیکھے گی، تو اس پر نماز پڑھنا واجب ہوگا۔ (۴)

(۱) کشف الباری: ۱/۲۹۱، ۲/۴۳۲

(۲) کشف الباری: ۱/۲۹۱

(۳) عمدة القاری: ۳/۴۶۷، فتح الباری: ۱/۴۲۹، إرشاد الساری: ۱/۳۶۴

(۴) شرح الکرمانی: ۳/۲۰۵، ۲۰۶، عمدة القاری: ۳/۴۶۷

۲۹ - باب : الصَّلَاةِ عَلَى النَّفْسَاءِ وَسُنَّتِهَا .

ما قبل سے ربط

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس باب کی باب سابق کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے، بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب کو ”کتاب الحیض“ میں بغیر کسی مناسبت کے ذکر کیا ہے، اس باب کی مناسبت درحقیقت ”کتاب الجنائز“ کے ساتھ ہے۔ (۱)

ترجمۃ الباب کا مقصد

شرح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ اس ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد دو باتیں بتانا ہے، ایک بات تو یہ ہے کہ اگر کسی عورت کا انتقال حالت نفاس میں ہو جائے، تو بھی اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور دوسرا اس پر نماز جنازہ پڑھنے کا طریقہ بتایا۔ یہاں حدیث الباب اگرچہ ترجمۃ الباب کے مطابق ہے، مگر سوال یہ ہے کہ ”کتاب الحیض“ میں نماز جنازہ وغیرہ کے بیان کا کیا موقع ہے؟

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

چنانچہ علامہ عینی رحمہ اللہ نے تو اس بارے میں یہ فیصلہ فرمایا ہے کہ یہ ترجمۃ الباب بے محل لایا گیا ہے اور اس کا صحیح موقع ”کتاب الجنائز“ تھا، اور دوسری بات یہ ہے کہ اس باب کو باب سابق کے ساتھ بھی کوئی مناسبت نہیں ہے، حالانکہ ابواب کے درمیان باہمی مناسبت مطلوب ہوتی ہے۔ (۲)

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ کی رائے

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس ترجمۃ الباب سے یہ ہے کہ چونکہ نفاس والی عورت نماز وغیرہ نہیں پڑھ سکتی، اس لیے عین ممکن ہے کہ کسی کو یہ خیال آئے کہ پھر تو اس کی نماز جنازہ بھی نہیں پڑھی جائے گی، تو امام بخاری رحمہ اللہ نے اس خیال کے دفعیے اور ازالے کے لیے اس ترجمۃ الباب اور حدیث الباب میں یہ بتا دیا کہ اس مسئلے میں نفاس والی عورت کا حکم دوسری پاک عورتوں کی طرح ہے،

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۶۷

(۲) عمدة القاري: ۳/۴۶۷، الكنز المتواري: ۳/۳۰۸

کہ سب کی سب طہارت عین وذات کے ساتھ متصف ہیں، یعنی: ذات کے اعتبار سے نفاس والی عورتوں بھی پاک عورتیں کی طرح ہیں اور نجاست صرف عارضی و حکمی ہے، اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت نفاس میں انتقال کر جانے والی عورت کی نماز جنازہ پڑھائی۔

نیز اس سے اس بات کا بھی رد ہو گیا کہ مؤمن اگرچہ ذاتی اعتبار سے پاک ہوتا ہے، مگر ہر ابن آدم موت طاری ہو جانے کے بعد ناپاک ہو جاتا ہے، کیونکہ اگر ایسی بات ہوتی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نفاس والی عورت کی نماز جنازہ کیسے پڑھاتے؟ جب کہ نجاست دم نو پہلے ہی تھی، پھر اس کے ساتھ موت کی نجاست بھی جمع ہو گئی اور موت نے نجاست دم کو مزید مستقر اور پختہ کر دیا، تو جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی میت کی نماز جنازہ پڑھائی ہے اور یوں اس کے طاہر ہونے کا حکم لگایا ہے، تو ایسی میت کی نماز جنازہ جس کے ساتھ دوسری نجاست دم وغیرہ کی نہ ہو، بدرجہ اولیٰ جائز ہوئی اور اس پر بطریق اولیٰ طاہر ہونے کا حکم لگے گا۔ (۱)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس وہم کو دور کرنا ہے کہ چونکہ نفاس والی عورت نجس ہوتی ہے، (کیونکہ شریعت نے اس پر حکم لگایا ہے کہ نہ وہ نماز پڑھے گی، نہ روزہ رکھے گی اور نہ ہی مسجد میں داخل ہو سکتی ہے اور نماز جنازہ کی شرائط میں سے ہے کہ میت طاہر ہو)، اس لیے اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس وہم کو رد کیا اور فرمایا کہ ایسی عورت کی بھی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی عورت پر نماز جنازہ پڑھنا ثابت ہے۔ (۲)

ابن منیر رحمہ اللہ کا ابن بطلال رحمہ اللہ کی توجیہ پر نقد

علامہ ابن بطلال رحمہ اللہ کی اس توجیہ پر نقد کرتے ہوئے ابن المنیر رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ توجیہ امام بخاری رحمہ اللہ کے مقصد سے میل نہیں کھاتی، اجنبی ہے، بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس ترجمۃ الباب سے یہ ہے کہ چونکہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ نفاس کی حالت میں مرنے والی عورت شہید ہوتی ہے، تو عین ممکن ہے کہ

(۱) شرح ابن بطلال: ۱/۴۶۱، ۴۶۲، عمدة القاری: ۳/۴۶۷، فتح الباری: ۱/۴۳۰، الكنز المتواری:

کسی کو یہ گمان ہو کہ پھر تو اس کی بھی شہید کی طرح نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، تو امام بخاری رحمہ اللہ نے اس وہم اور گمان کو رد کرتے ہوئے اس پر متنبہ کیا کہ اگرچہ نفاس میں مرنے والی عورت بھی شہداء میں سے ہے، مگر اس کے باوجود ایسی عورت پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، جیسا کہ غیر شہداء پر پڑھی جاتی ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے حالت نفاس میں مرنے والی عورت پر نماز جنازہ پڑھنا ثابت ہے۔ (۱)

ابن رشید رحمہ اللہ کا ابن المنیر رحمہ اللہ کی توجیہ پر نقد

لیکن ابن المنیر رحمہ اللہ کی ذکر کردہ اس توجیہ پر ابن رشید رحمہ اللہ کی طرف سے نقد وارد ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ ابن المنیر رحمہ اللہ کی ذکر کردہ توجیہ بھی ابن بطل رحمہ اللہ کی توجیہ کی طرح ”ابواب الحیض“ سے مناسبت نہیں رکھتی، بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ وہ نماز کا ذکر کر کے لوازم نماز میں سے ایک لازم کو ثابت کرنا چاہتے ہیں اور وہ لازم یہ ہے کہ نماز اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ دوران نماز سامنے رکھی ہوئی، یا موجود چیز بھی طاہر ہو، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت پر اور اس کی طرف جب نماز پڑھی، تو اس سے اس میت (نفاس کی حالت میں مرنے والی عورت) کا طاہر لعینھا ہونا لازم آیا اور پھر امام بخاری رحمہ اللہ کا حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو اس بارے میں ذکر کرنا (جیسا کہ اصیلی کی روایت میں ہے) بھی اس بات کی دلیل ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد ایک لازم صلاۃ کو ذکر کرنا ہے۔ (۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ کا مندرجہ بالا تمام توجیہات پر نقد

علامہ عینی رحمہ اللہ نے ان تمام توجیہات کو غیر صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ ابن بطل رحمہ اللہ کی توجیہ پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ ذات اور بدن کے طاہر ہونے میں نفاس والی عورت بھی دیگر پاک عورتوں کی طرح ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی عورت کی نماز پڑھائی ہے، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اس مقصد کو ”ابواب الحیض“ کے ساتھ مناسبت نہیں ہے۔ (۳)

ابن المنیر رحمہ اللہ کی توجیہ پر نقد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ توجیہ ابن بطل رحمہ اللہ کی پیش کردہ توجیہ

(۱) فتح الباری: ۱/۴۳۰، عمدۃ القاری: ۳/۴۶۷، الكنز المتواری: ۳/۳۰۸، الأبواب والتراجم: ۶۷

(۲) فتح الباری: ۱/۴۳۰، عمدۃ القاری: ۳/۴۶۷، الكنز المتواری: ۳/۳۰۸، الأبواب والتراجم: ۶۷

(۳) عمدۃ القاری: ۳/۴۶۷، الكنز المتواری: ۳/۳۰۸، الأبواب والتراجم: ۶۷

سے بھی زیادہ بعید ہے، کیونکہ مذکورہ گمان پر اگر تنبیہ کی ضرورت پیش بھی آئے گی، تو ”باب الشہید“ میں آئے گی، یہاں ”کتاب الحیض“ میں اس کو ذکر کرنے کا کوئی موقعہ نہیں۔ (۱)

اور ابن رشید رحمہ اللہ کی توجیہ کو سب سے زیادہ بعید توجیہ قرار دیا، کیونکہ اس توجیہ میں چند غیر مناسب امور کا ارتکاب ہوا ہے، پہلا امر یہ ہے کہ ابن رشید رحمہ اللہ نے ”مستقبل فی الصلاة“، یعنی: نماز میں سامنے موجود چیز کا ظاہر ہونا شرط قرار دیا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ فرض ہے، یا واجب ہے، یا سنت ہے اور یا پھر مستحب ہے؟ اور دوسرا نامناسب کام یہ ہوا ہے کہ بلا ضرورت لازم مراد لیا گیا ہے، یعنی: نماز کا ذکر کر کے لازم صلاة کو مراد لیا ہے۔ اور تیسرا غیر مناسب امر یہ ہوا کہ ملازمت کا دعویٰ کیا، یعنی: ایک چیز کے دوسری چیز کے لیے لازم و ملزوم ہونے کا دعویٰ کیا ہے، جو کہ درست نہیں۔ (۲)

لہذا سب توجیہات بے محل ہیں اور حق بات یہی ہے کہ اس باب کو ”کتاب الحیض“ میں لانا ہی بے محل ہے، اس کی اصل جگہ ”کتاب الجنائز“ ہی ہے۔ (۳)

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بے شک ابن رشید رحمہ اللہ کی توجیہ بعید ہے، کیونکہ نماز میں کسی چیز کی طرف توجہ اور رخ کرنے سے اس چیز کا ظاہر اور پاک ہونا لازم نہیں آتا اور ایسے ہی ابن المنیر رحمہ اللہ کی توجیہ اگرچہ فی نفسہ قابل التفات ہے، مگر ”کتاب الحیض“ اس کا محل نہیں، بلکہ اس کا محل ”کتاب الجہاد“ یا ”کتاب الجنائز“ ہے اور شاید اسی لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس ترجمۃ الباب کو ”کتاب الجنائز“ میں دوبارہ لوٹایا ہے، لیکن اس سب کے باوجود علامہ عینی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ یہ ترجمہ بے محل لایا گیا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ کی جلالت شان کے خلاف ہے، پس ”اوجہ“ یعنی: زیادہ مناسب توجیہ وہی ہے، جسے علامہ ابن بطل رحمہ اللہ نے اور علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے، البتہ اس پر تکرار ترجمہ کا اشکال ہو سکتا ہے، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ”کتاب الحیض“ میں ترجمہ مذکورہ کو ذکر کرنے کا مقصد نفاس کی حالت میں مرنے والی عورت پر نماز

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۶۷، الكنز المتواري: ۳/۳۰۸، الأبواب والتراجم: ۶۷

(۲) حوالہ بالا

(۳) حوالہ بالا

جنازہ پڑھنے کو ثابت کرنا ہے، کیونکہ یہ وہم ہو سکتا تھا کہ چونکہ نفاس والی عورت نجاستِ حکمیہ میں مبتلا ہوتی ہے، اس لیے اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، تو امام بخاری رحمہ اللہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے یہ ثابت کر دیا کہ وہ طاہر لعینہا ہے اور نجاستِ حکمیہ موت کی وجہ سے ختم ہو گئی ہے اور ”کتاب الجنائز“ میں نماز جنازہ پڑھنے کو ثابت کرنے سے مقصد اس وہم کو دور کرنا ہے کہ چونکہ وہ شہداء میں سے ہے، لہذا اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، کیونکہ نفاس کی حالت میں موت شہادتِ حکمیہ ہے، تو امام بخاری رحمہ اللہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے یہ بتایا کہ اگرچہ وہ شہیدِ حکمی ہے، مگر نماز جنازہ کے حق میں وہ غیر شہداء کی طرح ہے۔ (۱)

ترجمۃ الباب کا دوسرا جز

ترجمۃ الباب کے دوسرے جز میں نفاس والی عورت پر نماز جنازہ پڑھانے کا مسنون طریقہ بیان کیا گیا ہے۔ شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس دوسرے جزء اور مسئلے میں پہلے جزء اور پہلے مسئلے کی بنسبت زیادہ اشکال ہے، کیونکہ اس کا محل و موقع ”کتاب الجنائز“ ہی ہے، اور ”کتاب الجنائز“ میں امام بخاری رحمہ اللہ اس کے لیے درج ذیل باب لائے ہیں: ”باب أين يقوم من المرأة والرجل“ اور یہی حدیثِ سمرہ رضی اللہ عنہ ذکر کی ہے، لہذا یہاں ”کتاب الحيض“ میں اس مسئلے کا ذکر محض تکرار بھی ہے اور بے محل بھی، البتہ اس اعتراض سے خلاصی اس جواب سے ممکن ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں اس امر پر تنبیہ کی ہے کہ نماز جنازہ پڑھانے کے وقت نفاس والی عورت اور دوسری عورتوں کا کوئی فرق نہیں، سب برابر ہیں اور جب اپنی جگہ ”کتاب الجنائز“ میں یہ باب آئے گا، تو وہاں عورتوں اور مردوں کی نماز جنازہ سے متعلق مسئلہ قیام ہی بیان ہوگا، جو کہ ائمہ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ (۲)

۳۲۵ : حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي سُرَيْجٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا شَبَابَةُ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ حُسَيْنِ الْمُعَلِّمِ ، عَنْ ابْنِ بُرَيْدَةَ ، عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ (☆) : أَنَّ أَمْرَأَةً مَاتَتْ فِي بَطْنٍ ، فَصَلَّى عَلَيْهَا النَّبِيُّ ﷺ ، فَقَامَ وَسَطَهَا . [۱۲۶۶ ، ۱۲۶۷]

(۱) الكنز المتواری: ۳/۳۰۹، الأبواب والتراجم: ۶۷، لامع الدراری: ۲/۲۸۹، ۲۹۰

(۲) الكنز المتواری: ۳/۳۰۹، الأبواب والتراجم: ۶۷، لامع الدراری: ۲/۲۸۹، ۲۹۰

(☆) قوله: ”سمرة بن جندب“: الحديث، رواه البخاري في الجنائز أيضاً، في باب الصلاة على النفساء إذا =

”حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک عورت کا پیٹ کی تکلیف کی وجہ سے زچگی کے ایام میں انتقال ہو گیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نماز جنازہ ادا فرمائی اور نماز کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم میت کے وسط میں کھڑے ہوئے۔“

تراجم رجال

أحمد بن أبي سريج

یہ احمد بن الصباح النہشلی، ابو جعفر بن ابی سرج الرازی المقری رحمہ اللہ ہیں۔ بعض حضرات نے ان کا نسب یوں بیان کیا ہے: ”احمد بن عمر بن ابی سرج“۔ ابو سرج کا نام ”الصباح“ ہے اور یہ خزیمہ بن حازم کے آزاد کردہ غلام ہیں اور بعض فرماتے ہیں کہ یہ آل جریر بن حازم کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ آپ کا شمار اہل بغداد میں ہوتا ہے۔ (۱)

انہوں نے اسماعیل بن علیہ، شبابہ بن سوار، کعب، مروان بن معاویہ، یزید بن ہارون، یحییٰ بن سعید، مکی بن ابراہیم بلخی، اور عبد اللہ بن الجہم رازی رحمہم اللہ سے روایت حدیث کی اور ان سے امام بخاری، امام ابوداؤد، امام نسائی، ابوالعباس احمد بن جعفر بن نصر الجمال الرازی، ابوالعلاء احمد بن صالح بن محمد، اسحاق بن احمد الفارسی، امام ابوزرعہ، اور امام ابو حاتم رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۲)

= ماتت في نفاسها، رقم الحديث: ۱۳۳۱، وفي باب أين يقوم من المرأة والرجل، رقم الحديث: ۱۳۳۲، ورواه الإمام مسلم في الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت للصلاة عليه، رقم الحديث: ۲۲۳۵، وأبوداود في الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت إذا صلى عليه، رقم الحديث: ۳۱۹۵، والترمذي في أبواب الجنائز، باب ما جاء أين يقوم الإمام من الرجل والمرأة، رقم الحديث: ۱۰۳۵، والنسائي في الحيض، باب الصلاة على النساء، رقم الحديث: ۳۹۳، وفي كتاب الجنائز، باب الصلاة على الجنائز قائماً، رقم الحديث: ۱۹۷۸، وباب اجتماع جنائز الرجال والنساء، رقم الحديث: ۱۹۸۱، وابن ماجه في كتاب الجنائز، باب ما جاء في أين يقوم الإمام إذا صلى على الجنائز، رقم الحديث: ۱۴۹۳

(۱) تہذیب الکمال: ۱/۳۵۵، ۳۵۶، تہذیب التہذیب: ۱/۴۴

(۲) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۱/۳۵۶

امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صدوق“۔ (۱)

امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۲)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”كتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۳)

يعقوب بن شيبة سدوسي رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ابن أبي سريج: هذا أحد أصحاب

الحديث..... وكان ثقة ثبتاً“۔ (۴)

خطیب بغدادی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احمد بن الصباح النہشلی رحمہ اللہ مشہور قراء میں سے تھے،

انہوں نے امام علی بن حمزہ الکسائی رحمہ اللہ سے علم حاصل کیا، بغداد کے علاقے ”مخزم“ میں رہتے تھے، پھر

مقام ”ری“ کی طرف منتقل ہو گئے اور وہاں علم حدیث کی نشر و اشاعت میں مصروف ہو گئے اور پھر وہیں آپ کا

انتقال بھی ہوا۔ (۵)

ابو عبد الرحمن رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”أحمد بن الصباح الرازي ثقة“۔ (۶)

ابن خلفون رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”كان ثقة“۔ (۷)

مسلمہ بن قاسم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”هو ثقة“۔ (۸)

علامہ مغلاطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن خزيمة اور امام حاکم رحمہما اللہ نے ان کی احادیث کی اپنی

صحیحین میں تخریج کی ہے۔ (۹)

(۱) الجرح والتعديل: ۱۶/۲

(۲) تهذيب الكمال: ۳۵۷/۱، تهذيب التهذيب: ۴۴/۱

(۳) كتاب الثقات لابن حبان: ۳۵/۸

(۴) تهذيب الكمال: ۳۵۸/۱، تهذيب التهذيب: ۴۴/۱

(۵) تاريخ بغداد: ۳۳۵/۵، رقم الحديث: ۲۱۶۴، دار الغرب الإسلامي

(۶) تاريخ بغداد: ۳۳۵/۵، رقم الحديث: ۲۱۶۴، دار الغرب الإسلامي

(۷) إكمال تهذيب الكمال: ۶۲/۱

(۸) حوالہ بالا

(۹) حوالہ بالا

ان کا انتقال امام بخاری رحمہ اللہ کے کچھ عرصہ بعد ہوا۔ (۱)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال ۲۴۰ ہجری کے بعد ہوا ہے۔ (۲)

شبابہ بن سوار

یہ ابو عمر و شبابہ بن سوار الفزازی المدائنی رحمہ اللہ ہیں۔ یہ اصلاً خراسان کے رہنے والے تھے، پھر مدائن

آگئے، آپ مدائن اور بغداد میں درس حدیث دیا کرتے تھے اور آپ کا اصل نام ”مروان“ ہے۔ (۳)

ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”شبابہ“ لقب ہے اور اصل نام ”مروان“ ہے، مگر لقب چونکہ اصل نام

پر غالب تھا، اس لیے آپ اپنے لقب ”شبابہ“ سے معروف تھے۔ (۴)

انہوں نے شعبہ بن الحجاج، اسرائیل بن یونس بن ابی اسحاق السبئی، حریر بن عثمان الرجبی، خارجہ بن

مصعب خراسانی، شعیب بن میمون، عاصم بن محمد العزری، عبد اللہ بن العلاء بن زبر، عمر بن میمون، مغیرہ بن مسلم

السراج، نعیم بن حکیم مدائنی، ورقاء بن عمر یثکری اور یحییٰ بن اسماعیل بن سالم کوفی رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت

حدیث کی۔

اور ان سے امام احمد بن حنبل، احمد بن سنان القطان، ابراہیم بن سعید جوہری، ابراہیم بن یعقوب

جوزجانی، احمد بن ابراہیم دورقی، احمد بن الحسن بن خراش، احمد بن ابی سرتج رازی، احمد بن عبد اللہ بن صالح عجل،

احمد بن الفرات رازی، اسحاق بن راہویہ، حسن بن محمد بن الصباح زعفرانی، زکریا بن یحییٰ بن ایوب مدائنی، عباس

بن محمد الدوری، عبد اللہ بن روح مدائنی، ابو بکر عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ، عبد الرحمن بن محمد بن سلام طرسوسی، عثمان

بن محمد بن ابی شیبہ، محمد بن عاصم اصہبانی، یحییٰ بن بشر بلخی، یحییٰ بن معین اور یعقوب سدوسی رحمہم اللہ وغیرہ نے

(۱) تہذیب التہذیب: ۱/۴۴، إكمال تہذیب الکمال: ۱/۶۲، تاریخ بغداد: ۱/۳۳۵، رقم الترجمة:

۲۱۶۴، دار الغرب الاسلامی

(۲) سیر أعلام النبلاء: ۱۱/۵۵۲، رقم الترجمة: ۱۶۴، مؤسسة الرسالة

(۳) تہذیب الکمال: ۱۲/۳۴۳، تہذیب التہذیب: ۲/۱۶۷، تاریخ بغداد: ۱/۴۰۱، رقم

الترجمة: ۴۷۹۲، سیر أعلام النبلاء: ۹/۵۱۳، مؤسسة الرسالة

(۴) الکامل فی ضعف الرجال: ۵/۷۱، میزان الاعتدال: ۲/۲۶۰

روایت حدیث کی (۱)۔

ابن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۲)

عثمان دارمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن معین رحمہ اللہ سے ”شبابہ عن شعبہ“ کے بارے میں پوچھا، تو انہوں نے فرمایا: ثقة، پھر میں نے ”شاذان“ کے بارے میں پوچھا، تو ابن معین رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: لا بأس به، پھر میں یہ سوال کیا کہ ان دونوں میں سے آپ کے نزدیک کون زیادہ پسندیدہ ہے؟ تو فرمایا: ”شبابہ“۔ (۳)

ابن جنید رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین رحمہ اللہ سے پوچھا کہ آپ نے ”تفسیر ورقاء“ کس سے لکھی ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ میں نے اسے شبابہ بن سوار اور علی بن حفص سے لکھا ہے اور دونوں ہی ثقة ہیں۔ (۴)

امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صدوق یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ“۔ (۵)

امام علی بن المدینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۶)

عثمان بن ابی شیبہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صدوق، حسن العقل، ثقة“۔ (۷)

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان یحفظ الحدیث“۔ (۸)

البتہ ان کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ ”عقیدہ ارجاء“ کے قائل تھے، چنانچہ ابن سعد رحمہ اللہ نے ان

(۱) تلخیص اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۳۴۵/۱۲، تہذیب التہذیب: ۱۴۷/۲، تاریخ

بغداد: ۴۰۱/۱۰

(۲) تہذیب الکمال: ۳۴۶/۱۲، تہذیب التہذیب: ۱۴۸/۲، الکامل فی ضعف الرجال: ۷۱/۵

(۳) حوالہ بالا

(۴) تہذیب الکمال: ۳۴۶/۱۲، تہذیب التہذیب: ۱۴۸/۲، تاریخ بغداد: ۴۰۵/۱۰

(۵) الجرح والتعديل: ۳۹۲/۴

(۶) الجرح والتعديل: ۳۹۲/۴، ہدی الساری: ۵۸۰

(۷) تہذیب التہذیب: ۱۴۸/۲، ہدی الساری: ۵۸۰

(۸) تہذیب التہذیب: ۱۴۸/۲

کے لیے تعریفی کلمات استعمال کرنے کے بعد یہ بھی فرمایا کہ یہ ”عقیدہ ارجاء“ کے قائل تھے، وہ فرماتے ہیں:

”کان ثقة، صالح الأمر في الحديث و كان مرجئاً“۔ (۱)

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان یری الإرجاء“۔ (۲)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”تركتہ، لم أكتب عنه للإرجاء“۔ یعنی: میں نے ان کے ”عقیدہ ارجاء“ کی وجہ سے ان سے کتابت حدیث چھوڑ دی تھی۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ پھر ”ابومعاویہ“ کے بارے میں کیا رائے ہے، وہ بھی تو ”عقیدہ ارجاء“ کے قائل ہیں؟ تو آپ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ شبابہ بن سوار اپنے عقیدے کی طرف دعوت بھی دیا کرتے تھے۔ (۳)

ابن خراش رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان أحمد لا يرضاه وهو صدوق في الحديث“۔ (۴)

زکریا الساجی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”شبابه بن سوار صدوق، يدعو إلى الإرجاء“۔ (۵)

لیکن دوسری طرف ائمہ حدیث نے ان کی روایات کو لیا بھی ہے اور ان سے دلیل بھی پکڑی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”احتج به الجماعة“۔ (۶) اور علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”يحتج به في كتب الإسلام، ثقة“۔ (۷)

ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تین روایات ایسی ہیں جن کی وجہ سے شبابہ بن سوار پر نکیر کی گئی ہے، ان میں سے پہلی حدیث درج ذیل ہے:

(۱) الطبقات الكبرى لابن سعد، آخر البصريين: ۳۲۰/۷، دار صادر، بيروت، تاريخ بغداد: ۱۰/۴۰۶،

تهذيب الكمال: ۱۲/۳۴۷، تهذيب التهذيب: ۲/۱۴۸

(۲) معرفة الثقات للعجلي: ۱/۴۴۷

(۳) تهذيب التهذيب: ۲/۱۴۸، تهذيب الكمال: ۱۲/۳۴۶، سير أعلام النبلاء: ۹/۵۱۴، ميزان الاعتدال:

۲/۲۶۰

(۴) تهذيب الكمال: ۱۲/۳۴۶، تهذيب التهذيب: ۲/۱۴۸، تاريخ بغداد: ۱۰/۴۰۵

(۵) تاريخ بغداد: ۱۰/۴۰۵

(۶) هدي الساري: ۵۸۰

(۷) ميزان الاعتدال: ۲/۲۶۱

”روی شباہ بن سوار عن شعبة عن بکیر بن عطاء عن عبدالرحمن بن یعمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الدباء والمزفت“۔
 یعنی: عبدالرحمن بن یعمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کدو کے برتن سے اور تارکول ملے ہوئے برتن سے منع فرمایا ہے۔ (کیونکہ ان برتنوں میں شراب بنائی جاتی ہے۔)

اس حدیث پر اشکال یہ ہے کہ اس مسئلہ (حرمت دباء) میں درج بالا سند کے ساتھ سوائے شباہ بن سوار کے کسی نے بھی حدیث روایت نہیں کی، بلکہ اس سند کے ساتھ صرف ”حج“ کے باب میں ایک روایت ہے، چنانچہ ابن عدی رحمہ اللہ کے شیخ فرماتے ہیں:

”ولا أعلم رواه عن شعبة في الدباء غير شباہ، وإنما روی شعبة بهذا الإسناد عن بکیر بن عطاء عن عبدالرحمن بن یعمر في ذكر الحج“۔ (۱)
 یعنی: میں نہیں جانتا کہ اس حدیث کو شباہ بن سوار کے علاوہ کسی اور نے بھی امام شعبہ رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے، بلکہ درحقیقت امام شعبہ رحمہ اللہ نے ”عن بکیر بن عطاء عن عبدالرحمن بن یعمر“ کی سند سے صرف ”حج“ کے باب میں ایک حدیث روایت کی ہے۔

ابن رجب رحمہ اللہ ”شرح العلل“ میں فرماتے ہیں:

”حدیث شباہ عن بکیر بن عطاء عن عبدالرحمن بن یعمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه نہی عن الدباء والمزفت، فإن نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الانتباذ في الدباء والمزفت صحيح ثابت عنه، رواه عنه جماعة كثيرون من أصحابه، وأما رواية عبد الرحمن بن یعمر عنه، فغريبة جداً، ولا يعرف إلا بهذا الإسناد، تفرد بها شباہ عن شعبة عن بکیر بن عطاء عنه، وعند شعبة بهذا الإسناد عن عبدالرحمن بن یعمر عن النبی صلی اللہ علیہ

وسلم أنه قال: "الحج عرفة" في حديث ذكره، فهذا المتن هو الذي يعرف بهذا الإسناد، وأما حديث النهي عن الدباء والمزفت، فهو بهذا الإسناد غريب جداً، وقد أنكره على شابة جماعة من الأئمة، منهم الإمام أحمد والبخاري وأبو حاتم وابن عدي، وأما ابن المديني، فإنه سئل عنه، فقال: لا ينكر لمن سمع من شعبة... يعني: حديثاً كثيراً.... أن يتفرد بحديث غريب". (۱)

ابن رجب رحمہ اللہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کدو کے برتن میں اور تارکول ملے ہوئے برتن میں شراب بنانے کی ممانعت صحیح اور ثابت ہے، جسے اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک بڑی جماعت نے روایت کیا ہے، لیکن عبدالرحمن بن یحمر کا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حدیث کو روایت کرنا نہایت غریب ہے، جو کہ صرف "شبابہ عن شعبة عن بكير عن عبدالرحمن بن يعمر عن النبي صلى الله عليه وسلم" کی سند سے معروف ہے، یعنی: شبابہ بن سوار اس سند کے ساتھ اس حدیث کو روایت کرنے میں متفرد ہیں، کیونکہ امام شعبہ رحمہ اللہ نے "بکیر عن عبدالرحمن بن یحمر" کی سند سے صرف حدیث: "الحج عرفة" روایت کی ہے، اس سند کے ساتھ صرف یہی ایک حدیث جانی جاتی ہے، اس لیے دباء اور مزفت سے ممانعت کی حدیث اس سند (شبابہ عن شعبة عن بكير عن عبدالرحمن بن يعمر) کے ساتھ نہایت غریب ہے اور اسی وجہ سے ائمہ رجال کی ایک بڑی جماعت نے شبابہ بن سوار کی اس سند کو منکر قرار دیا ہے، جن میں امام احمد، امام بخاری، امام ابو حاتم اور امام ابن عدی رحمہم اللہ وغیرہ بھی شامل ہیں، البتہ امام ابن المديني رحمہ اللہ سے جب شبابہ بن سوار کی اس سند کی بابت پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا: جس شخص نے امام شعبہ رحمہ اللہ سے بہت سی احادیث روایت کی ہیں، ایسے شخص پر صرف اس وجہ سے انکار نہیں کیا جائے گا کہ وہ ایک غریب حدیث کے ساتھ متفرد ہے۔

چنانچہ جب اس حدیث کو درج بالا سند کے ساتھ امام علی ابن المديني رحمہ اللہ کے سامنے پیش کیا گیا، تو

انہوں نے فرمایا:

”شبابہ کان شیخاً صدوقاً إلا أنه کان یقول بالإرجاء ولا ننکر لرجل

سمع من رجل ألفاً أو ألفین أن یجیی بحديث غریب“.

یعنی: شبابہ بن سوار علم حدیث میں شیخ کے مرتبہ پر ہیں اور صدوق ہیں، مگر یہ کہ وہ عقیدہ ارجاء کے قائل تھے اور ہم کسی ایسے راوی پر جس نے اپنے استاد سے ہزار دو ہزار احادیث روایت کی ہوں، اس وجہ سے نکیر نہیں کر سکتے کہ اس نے ایک آدھ غریب حدیث روایت کی ہے۔ (جس کو نقل کرنے میں وہ متفرد ہیں۔) (۱)

دوسری حدیث درج ذیل ہے:

أخبرنا أبو یعلیٰ، حدثنا أحمد الدورقي، حدثنا شبابة، حدثنا شعبة

عن قتادة عن الحسن عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد

شرب الخمر، فضربه بجريدتين نحواً من أربعين.

”حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے

پاس ایک ایسے شخص کو لایا گیا جس نے شراب پی تھی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دو

ٹہنیوں کے ساتھ چالیس کے قریب ضربیں لگائیں۔“

اس حدیث پر اشکال یہ ہے کہ اس کی سند میں ”حسن“ کا اضافہ ہے، جبکہ امام شعبہ رحمہ اللہ کے دیگر

شاگردوں نے اس راوی کے واسطے کے بغیر براہ راست ”قتادة عن الحسن عن أنس“ کے طریق سے حدیث روایت کی

ہے (۲)۔ شراب پینے کے سلسلے میں کوڑے لگائے جانے سے متعلق یہ حدیث ”شعبة عن قتادة عن أنس“ کے

طریق سے امام بخاری رحمہ اللہ نے ”کتاب الحدود، باب ما جاء في ضرب شارب الخمر“

میں (۶۷۷۳)، امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی ”کتاب الحدود، باب حد الخمر“ میں (۴۴۵۲)، اور اسی طرح امام

ترمذی رحمہ اللہ نے بھی ”کتاب الحدود، باب ما جاء في حد السكران“ میں (۱۴۴۳) کے تحت ذکر کی ہے۔

(۱) الكامل في ضعفاء الرجال: ۷۲/۵

(۲) الكامل في ضعفاء الرجال: ۷۲/۵

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ حدیث کی اس سند سے متعلق جس میں امام قتادہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کے درمیان راوی ”حسن“ کا اضافہ ہے، فرماتے ہیں: ”إنه من المزید فی متصل الأسانید“. یعنی: یہ سندان اسانید میں سے ہے، جن میں راوی کا اضافہ ہے۔ (۱)

تیسری حدیث یہ ہے:

أخبرنا الحسن بن سفيان، حدثنا أحمد الدوري، حدثنا شبابة،
حدثنا شعبة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن القزع.

یعنی: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”قزع“ سے منع فرمایا ہے۔ ”قزع“ کا مطلب
یہ ہے کہ بچے کے سر کے بعض حصوں سے بال کاٹنا اور بعض حصوں پر بال باقی رکھنا، تو آپ
صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل سے منع فرمایا ہے۔

اس حدیث پر بھی یہی اشکال ہے کہ اسے امام شعبہ رحمہ اللہ سے شبابہ بن سوار کے علاوہ کسی نے روایت
نہیں کیا۔

ان روایات کو ذکر کرنے کے بعد آخر میں ابن عدی رحمہ اللہ نے فیصلہ کرتے ہوئے فرمایا:
”وشبابة عندي إنما ذمه الناس للإرجاء الذي كان فيه وأما في
الحديث فإنه لا بأس به، كما قال علي ابن المديني“۔ (۲)

نیز امام ابو زرہ رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ شبابہ بن سوار رحمہ اللہ اگرچہ عقیدہ ارجاء کے قائل تھے، مگر
انہوں نے اپنے اس عقیدے سے رجوع کر لیا تھا۔ (۳)

اب اگر ان کا رجوع عقیدہ ارجاء سے ثابت ہے، تو پھر تو کسی قسم کا اشکال باقی نہیں رہا اور اگر رجوع کو

(۱) الكامل في ضعفاء الرجال: ۷۲/۵

(۲) الكامل في ضعفاء الرجال: ۷۲/۵

(۳) میزان الاعتدال: ۲/۲۶۱، تاریخ بغداد: ۱۰/۴۰۶، تہذیب التہذیب: ۲/۱۴۸، تہذیب

الکمال: ۱۲/۳۴۸، ہدی الساری: ۵۸۰، سیر أعلام النبلاء: ۹/۵۱۴

ثابت نہ مانا جائے، تب بھی شباہ بن سوار کو حدیث کے باب میں تقریباً سب ہی ائمہ حدیث نے ثقہ اور صدوق تسلیم کیا ہے۔ (کما مر) (۱)

چنانچہ ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۲) اور انہیں ”مستقیم الحدیث“ قرار دیا ہے۔ (۳)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کی پیدائش ۱۳۰ ہجری میں ہوئی اور انتقال ۲۰۶ ہجری میں ہوا۔ (۴)

ابن حبان رحمہ اللہ اور امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کی تاریخ وفات ۲۰۴، اور ۲۰۵ ہجری نقل کی ہے۔ (۵)

شعبہ

یہ امیر المؤمنین شعبہ بن الحجاج بن الودر عتکی واسطی بصری رحمہ اللہ ہیں۔ ”ابو بسطام“ ان کی کنیت ہے اور ان کی جلالت شان اور امامت پر سب کا اتفاق ہے۔

ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۶)

حسین المعلم

یہ حسین بن ذکوان مکتب معلم بصری رحمہ اللہ ہیں۔ ان کے حالات ”کتاب الإیمان، باب من الإیمان أن یحب لأخیہ ما یحب لنفسہ“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۷)

(۱) الرواة الثقات المتکلم فیہم بما لا یوجب ردہم، ص: ۱۰۷، دار البشائر الإسلامية

(۲) کتاب الثقات لابن حبان: ۳۱۲/۸

(۳) حوالہ بالا

(۴) سیر أعلام النبلاء: ۵۱۵/۹

(۵) کتاب الثقات لابن حبان: ۳۱۲/۸، التاریخ الکبیر: ۲۷۰/۴

(۶) کشف الباری: ۶۷۸/۱

(۷) کشف الباری: ۴/۲

عبداللہ بن بریدہ

یہ مشہور تابعی عبداللہ بن بریدہ (بضم الباء الموحدة وفتح الراء وسكون الياء آخر الحروف وبالبدال المهملة) ابن الحصیب (بضم الحاء وفتح الصاد المهملتین وسكون الياء آخر الحروف وفي آخره باء موحدة) الاسلمی المروزی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابو سہل“ ہے۔ ”مرو“ کے قاضی رہ چکے ہیں۔ یہ اور ان کے بھائی سلیمان بن بریدہ دونوں جڑوا تھے۔ (۱)

انہوں نے اپنے والد بریدہ، ابن عباس، ابن عمر، ابن مسعود، عبداللہ بن مغفل، ابو موسیٰ اشعری، ابو ہریرہ، حضرت عائشہ، حضرت سمرہ بن جندب، عمران بن الحصین، حضرت معاویہ، مغیرہ بن شعبہ، بشیر بن کعب، حمید بن عبد الرحمن حمیری، ابوالاسود الدکلی، حنظلہ بن علی الاسلمی، ابن المسیب، اور یحییٰ بن یحمر رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے بشیر بن المہاجر، سہل بن بشیر، ثواب بن عتبہ، حسین ذکوان، حسین بن واقد المروزی، داؤد بن ابی القرات، دونوں بیٹوں سہل بن عبداللہ بن بریدہ اور صخر بن عبداللہ بن بریدہ، عامر شععی، عامر احول، عبداللہ بن عطاء المکی، عبدالکریم بن سلیط بصری، عثمان بن غیاث، مالک بن مغول، مطر الوراق اور قتادہ رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۲)

ابوبکر الاثرم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے بریدہ کے دونوں بیٹوں عبداللہ اور سلیمان کے بارے میں پوچھا، تو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سلیمان بن بریدہ کے بارے میں میرے دل میں کوئی بات نہیں ہے (یعنی: کوئی بھی عیب والی، یا قابل تنقید بات ان میں نہیں) اور جہاں تک تعلق ہے عبداللہ بن بریدہ کا، تو (کچھ سکوت کے بعد) وکیع رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ائمہ حدیث عبداللہ بن بریدہ کی بنسبت سلیمان بن بریدہ کی زیادہ تعریف کیا کرتے تھے۔ (۳)

(۱) عمدة القاري: ۴/۶۸، تہذیب الکمال: ۱۴/۳۳۱، تہذیب التہذیب: ۵/۱۵۷، سیر أعلام

النبلاء: ۵/۵۰

(۲) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۱۴/۳۲۹، ۳۳۰

(۳) تہذیب الکمال: ۱۴/۳۳۱، تہذیب التہذیب: ۵/۱۵۷، سیر أعلام النبلاء: ۵/۵۱

اور ایک روایت میں ہے کہ وکیع رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان سلیمان أصحهما حدیثاً“۔ (۱)

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”تابعی ثقة“۔ (۲)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”عبد اللہ بن بریدۃ الذی روی عنہ حسین بن واقد

ما أنکرھا“۔ (۳)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۴)

ابن معین رحمہ اللہ اور امام حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۵)

لیکن امام بغوی رحمہ اللہ نے محمد بن علی جوز جانی رحمہ اللہ کے حوالے سے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے

عبد اللہ بن بریدہ رحمہ اللہ کی ان روایات میں، جنہیں یہ اپنے والد ”بریدہ“ سے روایت کرتے ہیں، تضعیف نقل

کی ہے۔ (۶)

ایسے ہی ابراہیم حربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”عبد اللہ أشهر من سليمان ولم يسمعنا من أبيهما

وفيما روى عبد الله بن بريدة عن أبيه أحاديث منكروة وسليمان أصح حديثاً“۔ یعنی: عبد اللہ بن

بریدہ اپنے بھائی سلیمان بن بریدہ سے زیادہ شہرت یافتہ ہیں، لیکن دونوں بھائیوں کا اپنے والد ”بریدہ“ سے سماع

ثابت نہیں اور پھر وہ روایات جو عبد اللہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، منکر روایات ہیں اور حدیث کے

معاملے میں عبد اللہ کے مقابلے میں سلیمان بن بریدہ ”اصح“ ہیں۔

ان اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اپنے والد سے سماع ثابت نہیں اور جو روایات وہ اپنے والد سے

نقل کرتے ہیں، وہ منکر روایات ہیں۔ (۷)

(۱) تہذیب الکمال: ۱۴/۱۳۳، تہذیب التہذیب: ۵/۱۵۷

(۲) معرفة الثقات للعجلي: ۲/۲۲

(۳) حوالہ بالا

(۴) کتاب الثقات لابن حبان: ۵/۱۶

(۵) تہذیب الکمال: ۱۴/۳۳۱، تہذیب التہذیب: ۵/۱۵۷، سیر أعلام النبلاء: ۵/۵۱

(۶) إكمال تہذیب الکمال: ۷/۲۵۷، تہذیب التہذیب: ۵/۱۵۸

(۷) حوالہ بالا

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ (اگرچہ عبد اللہ بن بریدہ کا اپنے والد سے سماع ثابت نہیں اور جو روایات وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، وہ منکر روایات ہیں، مگر یہ بات بھی مسلم ہے کہ) عبد اللہ بن بریدہ کی ”صحیح بخاری“ میں اپنے والد ”بریدہ“ سے صرف ایک روایت ہے۔ (باقی روایات اور واسطوں سے مروی ہیں، ان میں ”بریدہ“ کا واسطہ نہیں) اور اس ایک روایت کی تخریج پر امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی امام بخاری رحمہ اللہ کی موافقت کی ہے۔ (۱)

عبد اللہ بن بریدہ اپنی سن پیدائش کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ میری پیدائش حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے تین سال بعد ہوئی۔ (۲)

احمد بن سیار المروزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عبد اللہ بن بریدہ کا انتقال ”مرو“ کے ایک گاؤں ”جاورسہ“ میں ہوا اور سلیمان بن بریدہ کا انتقال بھی ”مرو“ کے ایک گاؤں ”قنین“ میں ہوا اور دونوں کی موت کے درمیان دس سال کا فاصلہ ہے، یعنی: سلیمان بن بریدہ کا انتقال عبد اللہ بن بریدہ سے دس سال پہلے ہوا۔ (۳)

عبد اللہ بن بریدہ کا انتقال اسد بن عبد اللہ کی ولایت کے زمانے میں ہوا، جب کہ وہ عہدہ قضاء پر فائز تھے۔ (۴)

ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عبد اللہ بن بریدہ اور سلیمان بن بریدہ دونوں جزوا بھائی ہیں، ان کی پیدائش حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کے تیسرے سال میں سن ۱۵ ہجری میں ہوئی، سلیمان بن بریدہ کا انتقال ”مرو“ میں سن ۱۰۵ ہجری میں ہوا، جب کہ وہ عہدہ قضاء پر فائز تھے، ان کے بعد اس عہدہ قضاء پر ان کے بھائی عبد اللہ بن بریدہ مامور ہوئے، یہاں تک کہ ان کا انتقال بھی اسی عہدہ قضاء پر سن ۱۱۵ ہجری میں ہوا، اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ دونوں بھائیوں کا انتقال ایک دن میں ہوا، تو اس کا کوئی ثبوت نہیں، لغوبات ہے۔ (۵)

(۱) ہدی الساری: ۵۸۵

(۲) تہذیب الکمال: ۳۳۱/۱۴، تہذیب التہذیب: ۱۵۷/۵، سیر أعلام النبلاء: ۵۱/۵

(۳) حوالہ بالا

(۴) حوالہ بالا

(۵) سیر أعلام النبلاء: ۵۲/۵، تہذیب الکمال: ۳۳۲/۱۴، تہذیب التہذیب: ۱۵۷/۵، ۱۵۸، کتاب

الثقات لابن حبان: ۱۶/۵

سمرة بن جندب

یہ مشہور صحابی رسول حضرت سمرة بن جندب رضی اللہ عنہ ہیں۔ ابن اسحاق رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ انصار کے حلیف تھے (۱)۔ ان کا نسب سلیمان بن سیف رحمہ اللہ نے یوں بیان کیا ہے:

سمرة بن جندب (بضم الجیم وفتح الدال وضمها) بن هلال بن جریج (کذا فی الاستیعاب، وفی تهذیب الکمال، وتهذیب التهذیب: حدیج، أي: بضم الحاء وفتح الدال، وفی تهذیب الأسماء: حریج، أي: بحاء مهملة مفتوحة ثم راء مكسورة) بن مرة بن حُزن بن عمرو بن جابر ذي الرياستين الفزاری.

جب کہ ابن اسحاق اور دیگر ”نسابین“ نے کہا ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ کا تعلق ”بنی فزارہ بن ذبیان بن بغیض بن دہش بن غطفان الفزاری“ کے ساتھ ہے۔ (۲)

ان کی کنیت ”ابوسعید“ ہے، جب کہ بعض حضرات نے ان کی کنیت ”ابوعبداللہ“ بعض نے ”ابوعبدالرحمن“ بعض نے ”ابومحمد“ اور بعض نے ”ابوسلیمان“ ذکر کی ہے۔ (۳)

حضرت سمرة بن جندب رضی اللہ عنہ چھوٹے سے تھے کہ ان کے والد ”جندب“ کا انتقال ہو گیا تھا، حضرت سمرة بن جندب رضی اللہ عنہ کی والدہ آپ کو اپنے ساتھ مدینہ لے آئیں، یہاں انہیں بہت سے لوگوں کی طرف سے نکاح کے پیغامات ملے، مگر انہوں نے یہ شرط رکھی ہوئی تھی کہ وہ صرف ایسے شخص سے شادی کریں گی، جو ان کے بیٹے ”سمرة“ کی ان کے بالغ ہونے تک کفالت بھی کرے گا، چنانچہ اس شرط کو مانتے ہوئے انصار کے ایک شخص نے آپ سے شادی کر لی اور پھر آپ اپنی والدہ کے ہمراہ انصار ہی میں رہنے لگے۔ (۴)

(۱) تهذیب التهذیب: ۱۱۶/۲، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، ص: ۳۰۰، تهذیب الکمال: ۱۳۱/۱۲

(۲) الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، باب سمرة، ص: ۳۳۰، رقم الترجمة: ۹۹۶، تهذیب الأسماء واللغات: ۱/۲۳۵، تهذیب الکمال: ۱۳۰/۱۲

(۳) الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، باب سمرة، ص: ۳۳۰، رقم الترجمة: ۹۹۶، تهذیب الأسماء واللغات: ۱/۲۳۵، تهذیب الکمال: ۱۳۰/۱۲

(۴) الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، ص: ۳۰۱، تهذیب الکمال: ۱۳۴/۱۲

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غزوہ احد کے موقع پر جنگ میں شرکت کرنے کی اجازت ملی تھی اور پھر آپ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور بھی بہت سے غزوات میں شرکت کی سعادت حاصل کی (۱)۔ اس کے بعد آپ رضی اللہ عنہ نے ”بصرہ“ میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ زیاد جب ”بصرہ“ سے ”کوفہ“ کی طرف جاتا، تو پیچھے حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کو اپنا نائب مقرر کر کے جاتا تھا اور جب ”کوفہ“ سے ”بصرہ“ کی طرف جاتا، تو انہیں ”کوفہ“ کا نگران مقرر کر کے جاتا، یوں حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ چھ ماہ بصرہ کے نگران رہتے اور چھ ماہ کوفہ کے، پھر جب زیاد کا انتقال ہو گیا، تو تب بھی حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے آپ کو تقریباً ایک سال کے لگ بھگ بصرہ کا نگران باقی رکھا اور پھر انہیں معزول کر دیا۔ (۲)

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ ”حروریہ“ کے شدید مخالف تھے اور جب بھی ان کے پاس حروریہ کا کوئی فرد لایا جاتا، تو آپ اسے موقعہ دیئے بغیر قتل کر دیتے تھے۔ آپ فرمایا کرتے تھے: ”شر قتلی تحت أديم السماء، يكفرون المسلمين ويسفكون الدماء“۔ یعنی: یہ لوگ روئے زمین پر سب سے بدترین مقتول ہیں، یہ لوگ مسلمانوں کی تکفیر کرتے ہیں اور ان کا خون بہاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ”حروریہ“ اور جو لوگ بھی عقائد میں ان کے قریب قریب ہیں، حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ پر شدید طعن کیا کرتے ہیں اور برا بھلا کہتے ہیں۔ (۳)

ابن سیرین رحمہ اللہ، امام حسن رحمہ اللہ اور بصرہ کے اکابر علماء و فضلاء آپ کی بہت تعریف کیا کرتے تھے (۴)۔ ابن سیرین رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے: ”في رسالة سمره إلى بنيه علم كثير“۔ (۵) یعنی: حضرت

(۱) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص: ۳۰۱، تہذیب اللغات والأسماء: ۲۳۵/۱، تہذیب الکمال: ۱۲/۱۳۴

(۲) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص: ۳۰۱، تہذیب اللغات والأسماء: ۲۳۵/۱، ۲۳۶، تہذیب

الکمال: ۱۲/۱۳۲، تہذیب التہذیب: ۲/۱۱۶

(۳) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص: ۳۰۱، تہذیب اللغات والأسماء: ۲۳۵/۱، ۲۳۶، تہذیب

الکمال: ۱۲/۱۳۲، تہذیب التہذیب: ۲/۱۱۶

(۴) حوالہ بالا

(۵) حوالہ بالا

سمرہ بن جندب کے اپنے بیٹوں کی طرف بھیجے گئے خط میں بہت سی علم کی باتیں ہیں۔ نیز ابن سیرین رحمہ اللہ فرماتے تھے: ”کان عظیم الأمانة، صدوق الحديث، يحب الإسلام وأهله“۔ (۱)

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ حفاظ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے تھے اور آپ نے بکثرت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث روایت کی ہیں (۲)، چنانچہ ایک موقع پر آپ کے اور حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کے درمیان بات چیت چل رہی تھی، اس دوران حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کو محفوظ کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں دو سکتے فرماتے تھے، ایک تکبیر تحریمہ کے بعد اور دوسرا سکتہ ”ولا الضالین“ سے فارغ ہونے کے بعد فرماتے تھے۔ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دو سکتے فرماتے تھے، اس اختلاف کو مدینہ میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی طرف لے جایا گیا، تو انہوں نے جواب دیا کہ: ”أن سمره قد صدق وحفظ“۔ یعنی: حضرت سمرہ نے ٹھیک کہا ہے اور انہوں نے اس بات کو محفوظ کیا ہے۔ (۳)

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ۱۲۳، احادیث روایت کی ہیں، جن میں سے دو حدیثیں ایسی ہیں جن کی تخریج پر شیخین کا اتفاق ہے، یعنی: ان دو حدیثوں کو امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ دونوں نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، اس کے علاوہ دو حدیثیں ایسی ہیں جنہیں صرف امام بخاری رحمہ اللہ نے تخریج کیا ہے اور چار حدیثیں ایسی ہیں جنہیں صرف امام مسلم رحمہ اللہ نے تخریج کیا ہے۔ (۴)

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ سے احادیث سنی ہیں اور آپ رضی اللہ عنہ سے آپ کے دونوں بیٹوں سلیمان اور سعد، عبد اللہ بن بریدہ، زید بن عقبہ، ربیع بن عمیلہ، ہلال بن سیاف، ابورجاء العطار، عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ، ابونضرہ العبدی، ثعلبہ بن عباد اور حسن

(۱) الاستیعاب فی معرفۃ الأصحاب، ص: ۳۰۱، تہذیب الأسماء واللغات: ۱/۲۳۵، ۲۳۶، تہذیب

الکمال: ۱۲/۱۳۲، تہذیب التہذیب: ۲/۱۱۶

(۲) الاستیعاب فی معرفۃ الأصحاب، ص: ۳۰۰

(۳) الاستیعاب فی معرفۃ الأصحاب، ص: ۳۰۰، تہذیب الکمال: ۱۲/۱۳۲

(۴) تہذیب الأسماء واللغات: ۱/۲۳۶، عمدۃ القاری: ۳/۴۶۸

بصری رحمہ اللہ وغیرہ نے احادیث روایت کی ہیں۔ (۱)

امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ رضی اللہ عنہ کا انتقال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے بعد ہوا اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا انتقال ۵۸ ہجری میں ہوا ہے (۲)۔ ابن عبد البر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کا انتقال بصرہ میں ۵۸ ہجری میں ہوا ہے اور آپ رضی اللہ عنہ کی موت کا سبب یہ ہوا کہ آپ کو ”کزاز“ نامی ایک بیماری (جو زیادہ ٹھنڈک یا زیادہ خون نکلنے سے کپکپی یا لرزہ طاری ہونے کی صورت میں ہوتی ہے) لاحق تھی، اس کے علاج کی غرض سے آپ نے حکم دیا کہ ایک بڑے دیکچے میں پانی کو ابالا جائے، چنانچہ ایک بڑے دیکچے میں پانی ابالا گیا اور اس کے اوپر ایک مسند بنائی گئی، جسے دھواں پہنچ رہا تھا، آپ رضی اللہ عنہ اس مسند پر بیٹھ کر گرمائش حاصل کر رہے تھے کہ اچانک آپ اس گرم ابلے ہوئے پانی کے دیکچے میں گر گئے اور آپ انتقال کر گئے۔ گویا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس درج ذیل ارشاد پاک کی تصدیق تھی: ”آخر کم موتاً فی النار“ یعنی: تم (صحابہ کرام) میں اخیر کے لوگوں کی موت آگ کے سبب ہوگی، چنانچہ آخری حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے حضرت سمرہ بن جندب، حضرت ابو ہریرہ، اور حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہم کا انتقال اسی طرح آگ کے سبب ہوا۔ (۳)

آپ رضی اللہ عنہ کی سن وفات سے متعلق ایک قول یہ بھی ہے کہ آپ کا انتقال ۵۹ ہجری کے آخر میں اور ۶۰ ہجری کے شروع میں ہوا۔ (۴)

شرح حدیث

(أن امرأة)

”امرأة“ سے مراد حضرت ام کعب انصاریہ رضی اللہ عنہا ہیں۔ امام مسلم رحمہ اللہ نے ”عبدالوارث عن“

(۱) تلامذہ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۱۲/۱۳۱

(۲) التاریخ الكبير: ۴/۱۷۶

(۳) تہذیب التہذیب: ۲/۱۱۶، تہذیب الکمال: ۱۲/۱۳۳، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، ص: ۳۰۱

(۴) الثقات لابن حبان: ۳/۱۷۴، التاریخ الكبير: ۴/۱۷۷، تہذیب الأسماء واللغات: ۱/۲۳۶، تہذیب

التہذیب: ۲/۱۱۶، تہذیب الکمال: ۱۲/۱۳۴

حسین المعلم“ کے طریق سے ان کے نام کی صراحت کی ہے۔ (۱)

(مات فی بطن)

ایک اشکال اور اس کا جواب

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پیٹ موت کے لیے سبب نہیں بنتا، پھر یہاں ظرفیت کی کیا توجیہ ہوگی؟ جواب یہ ہے کہ یہاں ”فی“ ظرفیت کے معنی میں نہیں، بلکہ تعلیلیہ اور سیبیہ ہے اور معنی یہ ہے کہ اس خاتون کا انتقال پیٹ کی بیماری کی وجہ سے ہوا تھا، جیسا کہ حدیث میں آتا ہے: ((فی النفس المؤمنة مائة ابل)) أي: بسبب قتل النفس المؤمنة تجب مائة ابل. اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد پاک ہے: ((ان امرأة دخلت النار في الهرة)) یعنی: لأجل الهرة، أو بسبب الهرة. اسی طرح قرآن کریم میں بھی ”فی“ سبب اور علت کے معنی میں استعمال ہوا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ((فذلكم الذي لمتني فيه)) أي: لأجله. (۲)

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کو اس مقام پر وہم ہوا ہے اور وہ وہم یہ ہے کہ انہوں نے ”مات فی بطن“ کا مطلب یہ سمجھا کہ اس خاتون کا انتقال ولادت کی وجہ سے ہوا تھا اور اسی لیے ترجمۃ الباب اس طرح قائم کیا: ”باب الصلاة على النفساء“۔ جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کو وہم نہیں ہوا، (بلکہ معترض از خود وہم میں مبتلا ہے)، کیونکہ ”كتاب الجنائز“ میں ”باب الصلاة على النفساء“ اور ”باب أين يقوم الإمام من المرأة“ کے تحت حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: ”صليت وراء النبي صلى الله عليه وسلم على امرأة في نفاسها، فقام عليها وسطها“۔ چنانچہ روایت میں تصریح ہے کہ ام کعب انصاریہ رضی اللہ عنہا کا انتقال پیٹ کی بیماری، یعنی: نفاس کی وجہ سے ہوا تھا۔ (۳)

(۱) فتح الباری: ۱/۴۲۹، عمدۃ القاری: ۳/۴۶۸، صحیح الإمام مسلم، کتاب الجنائز، باب أين يقوم

الإمام من الميت للصلاة عليها، رقم الحديث: ۲۲۳۵

(۲) عمدۃ القاری: ۳/۴۶۸، شرح الکرمانی: ۳/۲۰۶

(۳) شرح الکرمانی: ۳/۲۰۶، عمدۃ القاری: ۳/۴۶۸، فتح الباری: ۱/۴۲۹

(فقام وسطها)

نماز جنازہ میں امام کے لیے موضع قیام

امام نماز جنازہ پڑھاتے وقت میت کے کس عضو کی محاذات میں کھڑا ہوگا؟ تو یہ ائمہ اربعہ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ ہے۔

مالکیہ کا مذہب

اس سلسلے میں امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے:

”وصفة الوقوف المندوب في صلاة الجنازة أن يقف الإمام ومثله المنفرد في الصلاة على الرجل عند وسطه، وفي الصلاة على المرأة عند منكبيها“.

اصحاب مالک رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ عورت کے کندھوں کی محاذات میں کھڑے ہونے کا حکم اس لیے ہے، کیونکہ وسط (درمیان، عجیزہ، سرین) کے محاذات میں کھڑے ہونے میں خیالات کے بھٹکنے کا اندیشہ ہے اور یہ جو حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس خاتون میت کی نماز جنازہ پڑھاتے وقت میت کے وسط کی محاذات میں کھڑے ہوئے تھے، تو چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اطہر خیالات کے بھٹکنے سے محفوظ و معصوم ہے، اس لیے اس حدیث سے اشکال نہیں ہونا چاہیے۔ (۱)

شوافع کا مذہب

امام شافعی رحمہ اللہ سے اس مسئلہ میں کوئی نص منقول نہیں ہے، البتہ اصحاب امام شافعی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ عورت کی نماز جنازہ کے معاملے میں مسنون عمل یہ ہے کہ امام اس کی سرین (وسط) کی محاذات میں کھڑا ہو، اس لیے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے کہ وہ عورت کی نماز جنازہ کے لیے اس کی ”وسط“ یعنی: سرین کی محاذات میں کھڑے ہوئے اور مرد کی نماز جنازہ کے لیے اس کے سر کی محاذات میں کھڑے ہوئے، پھر

(۱) التاج والإكليل في فقه الإمام مالك: ۲/۲۲۷، دار الفكر، الفواكه الدواني: ۲/۶۸۴، مكتبة الثقافة

الدينية، المدونة الكبرى: ۱/۲۵۲، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

جب حضرت علاء بن زیاد رحمہ اللہ نے آپ سے سوال کیا کہ کیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی عورت کے حق میں سرین کی محاذات اور مرد کے حق میں سر کی محاذات میں کھڑے ہوا کرتے تھے؟ تو حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جی ہاں! (۱)

اور مرد کی نماز جنازہ کے معاملے میں اصحاب امام شافعی رحمہم اللہ سے دو طرح کے قول منقول ہیں۔ امام ابوعلی طبری، امام الحرمین، امام غزالی، اور صیدلانی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ امام نماز جنازہ میں مرد کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہوگا، جب کہ جمہور و متقدمین اصحاب امام شافعی رحمہم اللہ کا اس پر اتفاق ہے کہ امام مرد کی نماز جنازہ میں سر کی محاذات میں کھڑا ہوگا۔ اس کی دلیل بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی یہی مذکورہ بالا روایت ہے۔ نیز ان حضرات کا استدلال حدیث الباب (حدیث سمرہ بن جندب) سے بھی ہے، حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں ایک ایسی خاتون کی نماز جنازہ پڑھی، جس کا انتقال زچگی کی وجہ سے ہوا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس خاتون کے وسط (کی محاذات) میں کھڑے ہوئے تھے۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

السنة أن يقف الإمام عند عجيزة المرأة بلا خلاف للحدیث، ولأنه أبلغ في صيانتها عن الباقيين، وفي الرجل وجهان: الصحيح باتفاق المصنفين، وقطع به كثيرون وهو قول جمهور أصحابنا المتقدمين أنه يقف عند رأسه. والثاني: قاله أبو علي الطبري عند صدره، وهذا اختيار إمام الحرمين والغزالي، وقطع به السرخسي. قال الصيدلاني: وهو اختيار أئمتنا، وقال الماوردي: قال أصحابنا البصريون: عند صدره، والبغداديون عند رأسه، والصواب ما قدمته عن الجمهور، وهو عند رأسه. (۲)

(۱) سنن أبي داود، كتاب الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت إذا صلى عليه، رقم الحديث: ۳۱۹۴،

جامع الترمذي، كتاب الجنائز، باب ما جاء أين يقوم الإمام من الرجل والمرأة، رقم الحديث: ۱۰۳۴، سنن

ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في أين يقوم الإمام إذا صلى على الجنابة، رقم الحديث: ۱۴۹۴

(۲) المجموع شرح المذهب: ۱۸۳/۵، مكتبة الإرشاد، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح

الكبير: ۴۳۲/۲، الحاوي في فقه الإمام الشافعي: ۵۰/۳، دار الكتب العلمية

حنابلہ کا مذہب

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کی نماز جنازہ کے لیے امام اس کے وسط، یعنی: عجیزہ (سرین) کی محاذات میں کھڑا ہوگا اور مرد کے حق میں اس کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہوگا۔ علامہ زرکشی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے ان کے دس اصحاب (شاگردوں) نے روایت کیا ہے، اور یہی جمہور اصحاب امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ نیز اس کے علاوہ بھی مزید دو روایتیں منقول ہیں، اثرم رحمہ اللہ کی روایت میں ہے کہ مرد کے کندھوں کی محاذات میں کھڑا ہوگا اور ایک روایت میں ہے کہ مرد کے سر کی محاذات میں کھڑا ہوگا، جیسا کہ حدیث انس میں مذکور ہے۔

اصحاب امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ سر کی محاذات میں کھڑا ہونا، یا کندھوں کی محاذات میں کھڑا ہونا، یا سینے کی محاذات میں کھڑا ہونا، یہ سب قریب قریب ہیں، پس ان میں سے کسی ایک مقام پر کھڑا شخص قرب مکان کی وجہ سے دوسری جگہ کھڑا معلوم ہو سکتا ہے، چنانچہ علامہ زرکشی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

والإمام يقوم عند صدر الرجل وعند وسط المرأة، نص أحمد على هذا في رواية عشرة من أصحابه، وعليه عامة أصحابه، وروي عنه أنه يقف عند رأس الرجل وهو الذي قاله أبو محمد في المقنع، والكافي، وهو المشهور في حديث أنس. قال أبو البركات: والقولان متقاربان، فإن الواقف عند أحدهما يمكن أن يكون عند الآخر؛ لتقاربهما، فالظاهر أنه وقف بينهما، وقد قال أحمد في رواية الأثرم: يقف من الرجل عند منكبيه. (۱)

گویا امام شافعی رحمہ اللہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے مذہب میں کوئی خاص فرق نہیں ہے، بلکہ دونوں مذہب قریب قریب ہیں اور پھر دونوں مذہبوں کے ائمہ کا استدلال بھی حدیث انس رضی اللہ عنہ اور حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے ہے، یہی وجہ ہے کہ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فأما قول من قال: يقف عند رأس الرجل، فغير مخالف لقول من قال

(۱) المغني لابن قدامة: ۳/ ۴۵۲، ۴۵۳، دار عالم، شرح الزرکشی: ۳/ ۳۲۹، ۳۳۰، مكتبة العبيكان

بالوقوف عند الصدر؛ لأنهما متقاربان، فالواقف عند أحدهما واقف عند

الآخر. (۱)

احناف کا مذہب

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس سلسلے میں مختلف اقوال منقول ہیں، پہلی روایت یہ ہے کہ امام نماز جنازہ میں میت کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہوگا، خواہ میت مرد ہو، یا عورت۔ یہی احناف کے ہاں رائج اور قول مختار ہے۔ (۲)

دوسری روایت یہ ہے کہ امام مرد کے سر کی محاذات میں اور عورت کی سرین کی محاذات میں کھڑا ہوگا۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن ابی لیلیٰ اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ (اور یہی حضرات شوافع کا بھی مذہب ہے)۔ تیسری روایت یہ ہے کہ امام نماز جنازہ میں مرد کی سرین کی محاذات میں اور عورت کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہوگا۔ (۳)

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ امام نماز جنازہ میں عورت کے حق میں اس کی سرین کی محاذات میں اور مرد کے حق میں اس کے سر کی محاذات میں کھڑا ہوگا اور یہی امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دوسری روایت ہے (۴)۔ نیز فقہاء نے ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ سے بھی مختلف اقوال نقل کئے ہیں، چنانچہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک مندوب یہ ہے کہ امام نماز جنازہ میں مرد کی سرین کی محاذات میں اور عورت کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہو (۵)۔ دوسرا قول یہ ہے کہ امام مرد کے سر کی محاذات میں اور عورت کی سرین کی محاذات میں کھڑا ہوگا، جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دوسری روایت ہے (۶)۔ اور تیسرا

(۱) المغنی لابن قدامة: ۴۵۳/۳

(۲) البناية شرح الهداية: ۲۲۴/۳، ۲۲۵، بدائع الصنائع: ۳۳۹/۲، شرح فتح القدير: ۱۳۰/۲، رشیدیہ

(۳) البناية شرح الهداية: ۲۲۵/۳

(۴) المغنی لابن قدامة: ۴۵۲/۳، البناية شرح الهداية: ۲۲۵/۳

(۵) بدائع الصنائع: ۳۳۹/۲

(۶) البناية شرح الهداية: ۲۲۵/۳

قول یہ ہے کہ مرد کے سینے کی محاذات میں اور عورت کی سرین کی محاذات میں کھڑا ہوگا۔ (۱)

حاصل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں ائمہ احناف کے اقوال بہت زیادہ اور مختلف ہیں، البتہ رائج، مشہور اور قول مختار یہی ہے کہ احناف کے نزدیک امام نماز جنازہ میں میت کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہوگا، خواہ میت مرد کی ہو، یا عورت کی، اور یہی ظاہر الروایہ ہے، چنانچہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وأحسن مواقف الإمام من الميت في الصلاة عليه بحذاء الصدر“۔ (۲)

یعنی: نماز جنازہ پڑھاتے وقت امام کے کھڑے ہونے کے لیے پسندیدہ جگہ یہ ہے کہ وہ میت کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہو، خواہ میت مرد کی ہو، یا عورت کی۔

اور علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وفي ”التحفة“ و ”المفيد“: المشهور من الروایات عن أصحابنا في

الأصل وغيره أن يقوم من الرجل والمرأة بحذاء الصدر“۔ (۳)

یعنی: اصحاب سے منقول روایات میں سے مشہور روایت یہی ہے کہ امام میت

کے سینے کی محاذات میں کھڑا ہوگا، خواہ میت مرد کی ہو، یا عورت کی۔

احناف کا مستدل

احناف رحمہم اللہ کا مستدل یہ ہے کہ (صدر) سینہ تمام اعضاء میں بڑھ کر ہے، اشرف الاعضاء ہے،

کیونکہ سینے میں دل ہوتا ہے اور دل ایمان کا مرکز اور علم و حکمت کا معدن ہے اور چونکہ ایمان ہی کی بدولت کسی کی

نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے، تو سینے کی محاذات میں کھڑا ہونا اس طرف مشیر ہوگا کہ ایمان کی بدولت اس شخص کی

شفاعت اور سفارش کی جارہی ہے۔ (۴)

(۱) المبسوط للسرخسي: ۱۱۸/۲، دار الفکر

(۲) المبسوط: ۱۱۸/۲، دار الفکر

(۳) البناية شرح الهداية: ۲۲۵/۳

(۴) تبیین الحقائق: ۲۴۲/۱، دار الکتب الاسلامی، إعلاء السنن: ۲۲۶/۸

حدیث انس رضی اللہ عنہ سے استدلال درست نہیں

حدیث انس رضی اللہ عنہ سے استدلال اس وجہ سے درست نہیں، کیونکہ اس حدیث میں اضطراب ہے، بعض طرق میں ”عند رأس الرجل“ اور ”عند وسط المرأة“ ہی کے کلمات ہیں، مگر بعض میں ”حیال صدرہ“ اور بعض میں ”حیال منکبہ“ کے کلمات بھی مروی ہیں، لہذا اب کسی ایک کو لے کر دلیل پکڑنا درست نہیں ہوگا (۱)۔ اور اگر حدیث انس رضی اللہ عنہ کو مضطرب نہ مانا جائے، تو بھی جواب یہ ہے کہ اس زمانے میں جنازے مکمل طور پر ڈھانپے ہوئے نہیں ہوتے تھے، اسی لئے عورت کے حق میں مناسب یہ معلوم ہوا کرتا تھا کہ ستر کی محاذات میں امام کھڑا ہو، تاکہ امام میت کے اور قوم کے درمیان حائل ہو جائے، اور یہ طریقہ عورت کے لیے ”استر“ یعنی زیادہ باعث ستر ہوا کرتا تھا، لیکن اب چونکہ جنازے منعوش، یعنی مکمل ڈھانپے ہوئے ہوتے ہیں، اس لیے اب ستر کی محاذات میں کھڑے ہونے کی کوئی خاص وجہ نہیں رہی، لہذا اب ایمان کے مرکز، یعنی سینے کی محاذات میں کھڑا ہونا ہی مناسب ہے، چنانچہ اسی حدیث انس رضی اللہ عنہ کے آخر میں راوی حدیث حضرت نافع ابو غالب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”فسألت عن صنع أنس... رضي الله عنه... في قيامه على المرأة

عند عجيزتها؟ فحدثوني أنه إنما كان؛ لأنه لم تكن النعوش، فكان يقوم

الإمام حيال عجيزتها يسترها من القوم“ (۲)

یعنی: میں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کے اس عمل کے بارے میں پوچھا، جو

انہوں نے عورت کی سرین کی محاذات میں کھڑے ہونے کی صورت میں اختیار کیا، تو

لوگوں نے مجھ سے یہ بیان کیا کہ ایسا نعوش کا بندوبست نہ ہونے کی وجہ سے تھا، جس کے

باعث امام عورت کی سرین کی محاذات میں کھڑا ہوا کرتا تھا، تاکہ اسے قوم اور لوگوں کی

نظروں سے چھپا کے رکھے۔

(۱) تبیین الحقائق: ۱/۲۴۲، دار الکتب الاسلامی، إعلاء السنن: ۸/۲۶

(۲) حوالہ بالا، والروایۃ المذكورۃ رواها الإمام أبو داود في كتاب الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت إذا

صلى عليه، رقم الحديث: ۳۱۹۴

دواشکال اور ان کے جواب

اس تاویل پر دواشکال وارد ہوتے ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ امام ابو داؤد رحمہ اللہ کے طریق سے مروی حدیث انس رضی اللہ عنہ کے تحت اس بات کی تصریح ہے کہ جب عورت کا جنازہ پیش کیا گیا، تو اس پر سبز رنگ کا کپڑا رکھا ہوا تھا، چنانچہ روایت کے الفاظ ہیں: ”فقربوها وعليها نعل أخضر“ لہذا ذکر کردہ تاویل درست نہیں، کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے باوجود منعوش ہونے کے وسط (ہی کی محاذات) میں کھڑے ہو کر نماز پڑھائی۔ اور دوسرا اشکال یہ ہے کہ جب آگے کیا جانے والا جنازہ منعوش تھا، تو پھر ابو غالب رحمہ اللہ سے اس بات کو ذکر کرنے کا کیا مقصد کہ: لانه إنما لم تكن النعوش؟ اور پھر ابو غالب رحمہ اللہ سے بیان کرنے والے سب کے سب مجہول بھی ہیں۔

جواب یہ ہے کہ حضرت ابو غالب رحمہ اللہ سے یہ کہا گیا تھا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اپنے اسلاف کی تقلید اور اتباع کی ہے، ان کے اسلاف کا عمل یہی تھا کہ وہ جنازوں کے منعوش نہ ہونے کی وجہ سے وسط کی محاذات میں کھڑے ہوا کرتے تھے، اب حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اس علت کی رعایت نہیں کی، بلکہ انہوں نے اسلاف ہی کی اتباع کرتے ہوئے وسط کی محاذات میں کھڑے ہو کر نماز جنازہ پڑھائی، لہذا اب مطلب یہ ہے کہ بیان کرنے والوں نے حضرت ابو غالب رحمہ اللہ سے یہ کہا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اسلاف کی اتباع کی ہے اور اسلاف کا طریقہ کار یہی تھا، کیونکہ اُس زمانے میں جنازے منعوش نہیں ہوا کرتے تھے۔

اور جہاں تک تعلق ہے ان روایات کا، جنہوں نے حضرت ابو غالب رحمہ اللہ سے اس روایت کو ذکر کیا، تو اگرچہ وہ مجہول ہیں، لیکن یہ بھی ایک اصل اور قاعدہ ہے کہ قرون اولیٰ کے محدثین کی جہالت نقصان دہ نہیں ہے (۱)، اور پھر عین ممکن ہے کہ وہ جنازہ منعوش ہو، جو حضرت انس رضی اللہ عنہ کے سامنے لایا گیا، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن عورتوں کی نماز جنازہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود پڑھائی، ان کے جنازے بھی منعوش تھے، لہذا ہماری ذکر کردہ تاویل درست ہے۔ (۲)

(۱) إعلاء السنن: ۲۲۶/۸، ۲۲۷

(۲) البناية شرح الهداية: ۲۲۷/۳

نیز حدیث انس رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں ہم حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اس روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خاتون کی نماز جنازہ اس کے وسط میں کھڑے ہو کر پڑھائی، اس روایت سے ہمارے مذہب کی تائید ہوتی ہے، (اگرچہ حضرات شوافع اور حنابلہ نے بھی اسی روایت سے اپنے مذہب پر استدلال کیا ہے اور لفظ ”وسط“ کو متحرک السین پڑھ کر اس سے مراد عجیزہ اور سرین کو لیا ہے) اور وہ اس طرح کہ اس روایت میں لفظ ”وسط“ استعمال ہوا ہے اور یہ لفظ دو طرح سے پڑھا جاتا ہے، سین کی حرکت کے ساتھ اور سین کے سکون کے ساتھ۔ پہلی صورت میں یہ اسم ہوگا اور اس سے مراد وہ چیز ہوگی، جو دو چیزوں کے بالکل درمیان میں ہو اور دوسری صورت میں یہ ظرف ہوگا اور اس سے مراد ہر وہ چیز ہوگی، جو دو چیزوں کے درمیان میں کسی بھی جگہ ہو۔ نیز ”وسط“ کا استعمال متصل الاجزاء میں ہوتا ہے اور ”وسط“ کا استعمال متفرق الاجزاء میں ہوتا ہے۔ (۱)

یہی وجہ ہے کہ ”جلست وسط القوم“ کہنا درست نہیں، کیونکہ ”وسط“ کا استعمال متصل الاجزاء میں ہوتا ہے اور قوم متفرق الاجزاء ہے، اور ”جلست وسط الدار“ کہنا درست ہے، کیونکہ ”دار“ متصل الاجزاء ہوتا ہے۔ اور دونوں ہی، یعنی: ”وسط اور وسط“ صدر (سینہ) بن سکتے ہیں، ”وسط“ کی صورت میں بدن کا درمیانی حصہ سینہ اس طرح بنتا ہے کہ دونوں ٹانگیں اور دونوں ہاتھ اور سر اطراف میں سے ہیں، ان کو نکال کر باقی بدن سرین سے لے کر گردن تک باقی بچتا ہے اور ظاہری بات ہے کہ ایسے میں صدر (سینہ) ہی ”وسط“ اور بالکل درمیانی حصہ بنتا ہے، اطراف کو نکالنے کی ضرورت اس لیے پڑی، کیونکہ ”وسط“ کا استعمال متصل الاجزاء میں ہوتا ہے، جن میں تفریق نہ ہو (۲)۔ اور ”وسط“ کی صورت میں سر تا پیر کا درمیان سب ہی ”وسط“ ہے اور یوں کوئی بھی اشکال کی بات نہیں رہتی، چنانچہ ”الساکن متحرك والمتحرك ساکن“ کا مشہور مقولہ اسی کا مقتضی ہے۔ (۳)

علامہ سرخسی رحمہ اللہ کا قول

علامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سینہ ہی درحقیقت ”وسط“ ہے، کیونکہ اس سے اوپر سر اور دونوں ہاتھ

(۱) النہایۃ لابن الاثیر: ۱۸۳/۵، تاج العروس: ۱۷۳/۲۰.... ۱۷۵، الفروق اللغویۃ: ۳۰۸، دار العلم والثقافۃ

(۲) بدائع الصنائع: ۳۴۰/۲

(۳) تاج العروس: ۱۷۸/۲۰، التراث العربی

ہیں اور اس سے نیچے پیٹ اور دونوں ٹانگیں ہیں اور یوں صدر (سینہ) ”وسط“ بن جاتا ہے۔ (۱)
 نیز یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازیں صدر ہی کی محاذات میں کھڑے ہو کر
 پڑھائی ہیں، مگر کسی موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا میلان سر کی طرف اور کسی موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا
 میلان عجیزہ (سرین) کی طرف رہا، جس سے راوی نے یہ گمان کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کے
 درمیان تفریق کی ہے۔ (۲)

نیز احناف رحمہم اللہ کی تائید حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے عمل سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ وہ مرد و عورت
 کے جنازوں میں قیام کے اعتبار سے فرق نہیں کرتے تھے، بلکہ دونوں کو برابر رکھتے تھے۔ (۳)
 اسی طرح سعید رحمہ اللہ اپنی سند سے امام شعبی رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ جب ام کلثوم بنت علی
 اور ان کے بیٹے زید بن عمر رضی اللہ عنہم کا انتقال ہوا اور ان کا جنازہ نکالا گیا، تو اس وقت کے امیر نے ان کی نماز
 جنازہ پڑھائی اور دونوں کے سروں اور پاؤں کو برابر رکھا۔ (۴)

ایسے ہی اہل مکہ اور اہل مدینہ کا عمل بھی مرد و عورت دونوں کے درمیان برابری کا ہے، چنانچہ روایت
 میں ہے کہ جب حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ مکہ تشریف لائے اور انہوں نے دیکھا کہ اہل مکہ مرد اور عورت کی
 اکٹھے نماز جنازہ پڑھانے میں مرد و عورت کے درمیان قیام کے اعتبار سے فرق نہیں کرتے، تو انہوں نے چاہا کہ
 یہ لوگ عورت کے سر کو مرد کے درمیان ہصہ جسم کی محاذات میں کیا کریں، مگر اہل مکہ نے ان کی بات نہ مانی، لہذا
 ان روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر مرد و عورت کے حق میں سنت قیام میں فرق ہوتا، تو حضرت ابن عمر اور اہل
 مکہ و مدینہ کا عمل بھی ”تسویہ بین الرجل والمرأۃ“ کا نہ ہوتا۔ (۵)

(۱) المبسوط للسرخسي: ۱۱۸/۲، دار الفکر، شرح فتح القدیر: ۱۳۱/۲، تبیین الحقائق: ۱/۲۴۲

(۲) شرح فتح القدیر: ۱۳۱/۲، بدائع الصنائع: ۲/۳۴۰

(۳) مصنف عبدالرزاق، کتاب الجنائز، باب أين توضع المرأة من الرجل، رقم الحديث: ۶۳۴۸، المكتب
 الاسلامي، بيروت

(۴) مصنف ابن أبي شيبة، کتاب الجنائز، باب جنائز الرجال والنساء، من قال: الرجل مما يلي الإمام والنساء
 أمام ذلك، رقم الحديث: ۱۱۶۸۸

(۵) إعلال السنن: ۲۲۷/۸، المغني لابن قدامة: ۳/۴۵۳، ۴۵۴

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کا قول

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حائض اور نفساء وغیرہ کے حق میں امام کے لیے سنت قیام یہ ہے کہ چار پائی کے وسط (بیچ) میں کھڑا ہو، تاکہ ستر ہو سکے، کیونکہ اس زمانے میں نعوش کا بندوبست نہیں ہوا کرتا تھا، پھر جب اس سے استغناء ہو گیا اور نعوش کا انتظام ہونے لگا، تو چونکہ ”النساء شقائق الرجال“ یعنی: عورتیں مردوں کی مانند ہیں، اس لیے اس انتظام کے بعد ان کا حکم بھی سنت قیام میں مردوں جیسا ہوگا۔ (۱)

اسی مضمون کی طرف حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی ”کتاب الجنائز، باب أين يقوم من المرأة والرجل“ میں اشارہ کیا ہے اور اُس باب میں بھی یہی حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ مذکور ہے۔

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں عورتوں پر نماز جنازہ کی مشروعیت کا بیان ہے، اس لیے کہ عورت کا نفاس والی ہونا وصف غیر معتبر ہے اور عورت کا عورت ہونا دونوں احتمال رکھتا ہے، اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اسے معتبر سمجھا جائے اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ غیر معتبر ہو۔ اگر معتبر مانیں، تو نماز جنازہ میں عورت کے وسط میں کھڑا ہونا ستر کی غرض سے ہے اور یہی عورت کے حق میں مطلوب ہے اور اگر غیر معتبر ہے، تو وسط میں قیام کا حکم اس وقت تھا، جب عورتوں کے لیے نعوش کا انتظام نہیں تھا اور اب جب انتظام ہو چکا ہے، تو ستر مطلوب کا حصول ہو چکا اور اسی لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب کو سوالیہ انداز میں پیش کیا اور ارادہ یہ ہے کہ مرد و عورت کے درمیان مسئلہ قیام امام میں کوئی فرق نہیں ہے اور یوں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کی تضعیف کی طرف اشارہ فرمادیا، جسے امام ترمذی اور امام ابوداؤد رحمہما اللہ نے تخریج کیا ہے، جس میں ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے مرد کے حق میں اور عورت کے حق میں قیام کے اعتبار سے فرق کیا اور اسے سنت قرار دیا۔ (۲)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں ایک جیسا مضمون مذکور ہے، یعنی: دونوں میں نفاس کی حالت میں وفات پانے والی عورت پر نماز جنازہ پڑھانے کا ذکر ہے، البتہ یہ بات اپنی جگہ

(۱) لامع الدراری: ۲/۲۹۱، ۲۹۳، الكنز المتواری: ۳/۳۰۹، ۳۱۰

(۲) فتح الباری: ۳/۲۰۱، الكنز المتواری: ۳/۳۱۰، الأبواب والتراجم: ۶۷، لامع الدراری:

گزر چکی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ ترجمہ، کتاب الحیض کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا۔ (۱)

اختلاف نسخ

اس مقام پر صحیح بخاری کے نسخوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض نسخوں میں باب (بلا ترجمہ) کا عنوان ہے اور بعض نسخوں میں لفظ ”باب“ کا عنوان سرے سے موجود ہی نہیں اور حدیث مذکور کو باب سابق کے تحت داخل کیا گیا ہے۔ شراح کرام رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ چونکہ حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کا حکم باب سابق میں موجود حدیث کے حکم سے مختلف تھا، اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے دونوں کے درمیان ”باب“ کہہ کر فصل کر دیا، لیکن ترجمہ قائم نہیں کیا۔ (۲)

”باب“ بلا ترجمہ کا حکم

ابوزر کی روایت میں لفظ ”باب“ بلا ترجمہ موجود ہے اور ان کی عادت ہے کہ وہ اس طرح ”باب“ بلا ترجمہ کو باب سابق کے لیے بمنزلہ فصل قرار دیتے ہیں، جس کی تفصیل پیچھے ذکر کر دی گئی ہے کہ چونکہ حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا اور حدیث باب سابق میں حکم کے اعتبار سے اختلاف ہے، اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے لفظ ”باب“ لا کر دونوں کے درمیان فصل کر دیا۔

اصلی کی روایت کے مطابق حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کی باب سابق کے ساتھ مناسبت باقی اصلی وغیرہ کی روایت میں لفظ ”باب“ موجود نہیں ہے اور حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا باب سابق کے تحت داخل ہے، اس صورت میں حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کی باب سابق کے ساتھ مناسبت یہ ہوگی کہ اس حدیث میں اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ حائضہ اور نفساء دونوں عین اور ظاہری جسم کے اعتبار سے پاک ہیں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے دوران نماز حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے بدن سے مس کر رہے تھے، جب کہ وہ حالت حیض میں تھیں، اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ کا عین اور ظاہر پاک ہے، ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اجتناب فرماتے۔ (۳)

(۱) عمدة القاري: ۳/۴۶۷

(۲) عمدة القاري: ۳/۴۷۰، فتح الباري: ۱/۴۳۰، الكنز المتواري: ۳/۳۱۱

(۳) فتح الباري: ۱/۴۳۰، عمدة القاري: ۳/۴۷۰، الكنز المتواري: ۳/۳۱۱، التوضيح: ۵/۱۴۴

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ کا نقد اور رائے

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کی باب سابق کے ساتھ جو مناسبت بیان کی گئی ہے، وہ اگرچہ واضح ہے، مگر ایسی صورت میں مسئلہ ”باب الصلاة على النفساء“ سے متعلق نہیں رہتا، میرے نزدیک توجیہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو ذکر کرنے سے مقصد حائضہ عورت پر نماز جنازہ کے جائز ہونے کو بیان کرنا ہے اور اسی لئے حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو باب سابق کے فوراً بعد لائے ہیں، لیکن چونکہ حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا نماز جنازہ کے حق میں منصوص نہیں تھی، اس لیے اس کے لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ کی تصریح نہیں کی، بلکہ اس ترجمہ کو حدیث سے مستنبط کرتے ہوئے ثابت کیا اور وہ ایسے کہ سامنے لیٹی ہوئی عورت سامنے رکھے ہوئے جنازے کی مانند ہے، تو جس طرح عورت حالت حیض میں ہو اور سامنے لیٹی ہوئی ہو اور نمازی کا کپڑا اس حائضہ کے بدن سے مس ہو رہا ہو، تو اس سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا، تو ایسے ہی اگر عورت کا حالت حیض، یا حالت نفاس میں انتقال ہو گیا، تو اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی، اس سے بھی کوئی نقصان لازم نہیں آئے گا۔ (۱)

آخر میں شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی توجیہ علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کے کلام سے بھی مستنبط ہوتی ہے۔

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس حدیث کو ”صلاة على النفساء“ کی نسبت سے لائے ہیں اور پچھلی حدیث میں ”صلاة على النفساء“ کا ذکر تھا اور اس کے لیے ترجمہ الباب بھی قائم کیا گیا تھا۔ حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا میں امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ بتایا ہے کہ حائضہ کا قرب نماز کی صحت کے منافی نہیں ہے، گویا یہ حدیث باب سابق کے لیے بمنزلہ نظیر اور مثال ہے، یعنی: نفاس والی پر نماز پڑھنا ایسا ہے، جیسے کوئی نماز پڑھ رہا ہو اور حائضہ عورت اس کے سامنے لیٹی ہوئی ہو، تو جس طرح حائضہ کا سامنے لیٹا ہوا ہونا نماز کی صحت کے منافی نہیں ہے، ایسے ہی نفساء میت پر نماز جنازہ پڑھنا بھی صحیح اور درست ہے، مگر دونوں کے

درمیان کچھ تفاوت ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ پچھلی حدیث میں اور حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا میں قرب کے اعتبار سے تفاوت ہے، بایں معنی کہ پچھلی حدیث میں قرب اس حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا میں ذکر کردہ قرب سے کم ہے، جیسا کہ دونوں حدیثوں سے بالکل واضح ہے۔

دوسرا یہ ہے کہ گزشتہ روایت پر ”صلاة على النساء“ کا ترجمہ قائم کیا گیا تھا اور حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا میں حائضہ کا ذکر ہے۔

تیسرا تفاوت یہ ہے کہ پچھلی حدیث میں امام کے سامنے میت کا ہونا مقصودی چیز ہے، جب کہ حدیث میمونہ میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کا سامنے لیٹا ہوا ہونا ایک اتفاقی امر ہے۔

چوتھا تفاوت یہ ہے کہ پچھلی حدیث میں ”صلاة“ درحقیقت دعاء ہے اور حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا میں صلاة حقیقی مراد ہے، تو چونکہ دونوں حدیثوں کے درمیان درج بالا اعتبارات سے فرق ہے، اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے دونوں حدیثوں کے درمیان ”باب“ بلا ترجمہ لا کر فصل کر دیا، کیونکہ ”باب“ بلا ترجمہ فصل کے ارادے سے لایا جاتا ہے۔ (۱)

بعض حضرات نے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی اس توجیہ کو ایک دوسرے انداز میں ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ”باب الصلاة على النساء“ سے پچھلے باب میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کے حوالے سے گزرا ہے کہ مستحاضہ دم حیض کے انقطاع پر فوراً غسل کر کے نماز پڑھے، مزید کسی چیز کا انتظار نہیں کرے گی اور استحاضے کا خون نماز سے مانع نہیں ہے، ہاں! حیض کا خون ہو، تو نماز نہیں پڑھ سکتی، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر بزمانہ حیض کسی عورت کا انتقال ہو جائے کہ ناپاکی پر انتقال ہوا، تو کیا اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، جب کہ حالت حیض کا غسل مطہر نہیں ہے اور نماز کے لیے طہارت شرط ہے؟ امام بخاری رحمہ اللہ نے ”صلاة على النساء“ کا باب رکھ کر بتا دیا کہ نساء ہو، یا حائضہ، اصل سے دونوں کا بدن پاک ہے، پھر غسل سے وہ ظاہری لوٹ، یعنی: آلودگی بھی دور ہوگئی اور موت نے ایمان کو مستحکم کر دیا، جو کہ عین طہارت ہے، پھر اس پر نماز پڑھنے میں کیا تردد ہے اور چونکہ ”صلاة على الحائض“ کے بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ کی شرط کے موافق کوئی روایت نہیں تھی، لہذا باب بلا ترجمہ رکھ کر حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے بطور اشارہ اس کے جواز پر تنبیہ فرمادی کہ حائضہ کا

بدن ناپاک نہیں۔ (۱)

۳۲۶ : حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُدْرِكٍ قَالَ : حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو عَوَّانَةَ ،
أَسْمَةُ الْوَضَّاحُ ، مِنْ كِتَابِهِ قَالَ : أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ الشَّيْبَانِيُّ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ قَالَ : سَمِعْتُ
خَالَتِي مَيْمُونَةَ (ۛ) زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ : أَنَّهَا كَانَتْ تَكُونُ حَائِضًا لَا تُصَلِّي ، وَهِيَ مُفْتَرِشَةٌ بِحِذَاءِ
مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَهِيَ تُصَلِّي عَلَى خُمُرَتِهِ ، إِذَا سَجَدَ أَصَابَنِي يَغْضُرُ ثَوْبِهِ .

[۳۷۲ ، ۳۷۴ ، ۴۹۵ ، ۴۹۶]

”حضرت عبداللہ بن شداد سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی خالہ
حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا حرم سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ وہ فرماتی ہیں کہ وہ
حالت حیض میں ہونے کے باعث نماز نہیں پڑھ سکتی تھیں اور میں اس وقت رسول اکرم صلی
اللہ علیہ وسلم کی سجدہ گاہ کے برابر لیٹی ہوئی تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی چھوٹی چٹائی پر نماز
پڑھتے رہتے اور سجدے کی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے کا کچھ حصہ میرے
جسم کے ساتھ لگ جاتا تھا۔“

تراجم رجال

الحسن بن مدرک

یہ مشہور محدث حافظ ابوعلی الحسن بن مدرک بن بشیر السدوسی البصری الطحان رحمہ اللہ ہیں۔ (۲)

(۱) إيضاح البخاري: ۱۵۵/۱۲، مكتبة مجلس قاسم المعارف ديوبند، يوبى

(۲) قوله: ”ميمونة“: الحديث، رواه الإمام البخاري في كتاب الصلاة أيضاً، في باب الصلاة على الخمرة، رقم
الحديث: ۳۸۱، وباب إذا أصاب ثوب المصلي امرأته إذا سجد، رقم الحديث: ۳۷۹، وكذا رواه في سترة
المصلي، باب إذا صلى إلى فراش فيه حائض، رقم الحديث: ۵۱۷، ۵۱۸، والإمام مسلم في كتاب المساجد،
باب جواز الجماعة في النافلة، رقم الحديث: ۱۵۰۴، وأبو داود في كتاب الصلاة، باب الصلاة على الخمرة،
رقم الحديث: ۶۵۶، والنسائي في كتاب المساجد، باب الصلاة على الخمرة، رقم الحديث: ۷۳۹

(۲) تهذيب الكمال: ۳۲۴/۶، تهذيب التهذيب: ۳۲۱/۲، الجرح والتعديل: ۳۸/۳، دار إحياء التراث

انہوں نے یحییٰ بن حماد، محبوب بن الحسن اور عبدالعزیز بن عبداللہ اویس رحمہم اللہ سے روایت حدیث کی اور ان سے امام بخاری، امام نسائی، امام ابن ماجہ، قحی بن مخلد اندلسی، احمد بن الحسین بن اسحاق الصوفی الصغیر، احمد بن عمرو الزبیدی، ابوبکر عبداللہ بن ابی داؤد، عمر بن محمد بن نجیر، محمد بن ہارون الرویانی اور یحییٰ بن محمد بن صاعد رحمہم اللہ سے روایت حدیث کی۔ (۱)

احمد بن الحسین صوفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان ثقة“۔ (۲)
ابو عیمر الآجری، امام ابوداؤد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں:

”الحسن بن مدرک کذاب، کان يأخذ أحادیث فهد بن عوف،
فيلقنها / فيلقنها على يحيى بن حماد“۔

یعنی: امام ابوداؤد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ حسن بن مدرک جھوٹا راوی ہے،
کیونکہ وہ فہد بن عوف سے احادیث لے کر ان احادیث کو یحییٰ بن حماد کے سامنے پڑھا
کرتا تھا۔ (۳)

جافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے حسن بن مدرک کی تکذیب اس بناء پر
کی ہے کہ وہ فہد بن عوف سے احادیث سن کر یحییٰ بن حماد کے سامنے پڑھا کرتے تھے، تو یہ جرح بے بنیاد ہے،
کیونکہ فہد بن عوف اور یحییٰ بن حماد دونوں ابو عوانہ الوضاح کے اصحاب اور تلامذہ میں سے ہیں اور حسن بن مدرک،
یحییٰ بن حماد کے شاگرد ہیں، پس اگر کوئی طالب اپنے شیخ سے شیخ کے رفیق درس کی کسی حدیث سے متعلق اس غرض
سے سوال کرے، کہ تا کہ وہ جان سکے کہ وہ حدیث اس کے شیخ نے بھی سنی ہوئی ہے، یا نہیں، اگر سنی ہوئی ہے، تو
اسے آگے بیان کرے اور اگر نہیں سنی، تو اسے آگے بیان نہ کرے، تو یہ عمل ایسا نہیں ہے کہ اس کی بنیاد پر کسی کو
”کذاب“ ٹھرایا جائے، جب کہ دوسری طرف بڑے بڑے جلیل القدر ائمہ نقد، جیسے: امام ابوزرعہ اور امام ابو حاتم
رحمہما اللہ نے ان سے کتابت حدیث بھی کی ہے اور حسن بن مدرک سے متعلق کسی بھی قسم کی جرح نہیں کی۔ (۴)

(۱) تہذیب الکمال: ۳۲۴/۶، تہذیب التہذیب: ۳۲۱/۲، الکاشف: ۳۳۰/۱

(۲) حوالہ بالا

(۳) تہذیب الکمال: ۳۲۴/۶، تہذیب التہذیب: ۳۲۱/۲، ۳۲۲

(۴) ہدی الساری، ص: ۵۶۵

اسی طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی حسن بن مدرک سے یحییٰ بن حماد کے طریق سے چند روایات کی تخریج کی ہے، باوجودیکہ امام بخاری، یحییٰ بن حماد اور دیگر شیوخ سے علم حدیث حاصل کرنے میں حسن مدرک کے ساتھ شریک رہے ہیں، بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ، حسن بن مدرک رحمہ اللہ سے پہلے کے ہیں (۱)۔ یوں حسن بن مدرک، امام بخاری رحمہ اللہ کے صفار شیوخ میں سے ہوئے۔ (۲)

امام نسائی رحمہ اللہ حسن بن مدرک کا اپنے شیوخ میں تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”بصري لا بأس به“۔ (۳)

ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان من حفاظ أهل البصرة“۔ (۴)

امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”هو شيخ“ (۵)

مسلمہ بن قاسم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کتب عنه من أهل بلدنا ابن وضاح، وهو صالح في

الرواية“۔ (۶)

یحییٰ بن حماد

یہ مشہور امام محدث حافظ یحییٰ بن حماد بن ابی زیاد الشیبانی البصری رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابوبکر“ ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان کی کنیت ”ابومحمد“ ہے (۷)۔ یہ شیخ ابو عوانہ کے داماد تھے۔ (۸) انہوں نے ابو عوانہ، عکرمہ بن عمار، امام شعبہ، حماد بن سلمہ، ہمام بن یحییٰ، جریر بن حازم اور جویریہ بن

(۱) ہدی السہاری، ص: ۵۶۵

(۲) عمدۃ القاری: ۴۷۰/۳

(۳) تہذیب التہذیب: ۳۲۲/۲، تسنیمۃ مشائخ أبی عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي وذكر

المبدلين: ۸۵/۱، رقم الترجمة: ۶۱، دار عالم الفوائد

(۴) تہذیب التہذیب: ۳۲۲/۲

(۵) الجرح والتعديل: ۳۹/۳

(۶) تہذیب التہذیب: ۳۲۲/۲

(۷) تہذیب الکمال: ۲۷۶/۳۱، تہذیب التہذیب: ۳۴۹/۴، سیر أعلام النبلاء: ۱۳۹/۱۰

(۸) حوالہ بالا

اسماء رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کی۔

اور ان سے امام بخاری، ابراہیم بن دینار بغدادی، ابراہیم بن مکتوم، ابراہیم بن یعقوب جوزجانی، اسحاق بن راہویہ، اسحاق بن منصور الکونی، حسن بن علی الخلال، حسن بن مدرک، ان کے بیٹے حماد بن یحییٰ بن حماد شیبانی، ابوداؤد سلیمان بن سیف حرانی، شجاع بن مخلد، عبد اللہ بن عبد الرحمن داری، ابو قتادہ عبید اللہ بن سعید السرخسی، محمد بن بشار بن دار، محمد بن یحییٰ بن عبد اللہ الذہلی، محمد بن معمر الجراحان اور احمد بن اسحاق السرمادی رحمہم اللہ وغیرہ نے روایت حدیث کی۔ (۱)

یحییٰ بن حماد سے سب سے آخر میں حدیث کی روایت کرنے والے ”ابو مسلم ابراہیم بن عبد اللہ الجلی رحمہ اللہ“ ہیں۔ (۲)

ابن سعد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان ثقة، کثیر الحدیث“۔ (۳)

امام ابویٰ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۴)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۵)

محمد بن نعمان بن عبد السلام رحمہ اللہ کہتے ہیں: ”لم أر أعبد منه“۔ (۶)

امام عجل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”بصري ثقة، وکان من أروى الناس من أبي عوانة“۔ (۷)

امام بخاری رحمہ اللہ، حسن بن مدرک رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ ان کا انتقال ۲۱۵ ہجری میں ہوا۔ (۸)

(۱) تلامذہ اور مشائخ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: تہذیب الکمال: ۲۷۷/۳۱، تہذیب التہذیب: ۳۴۱/۴، سیر

أعلام النبلاء: ۱۳۹/۱۰

(۲) تہذیب التہذیب: ۳۴۹/۴

(۳) الطبقات الکبریٰ لابن سعد: ۳۰۶/۷، دار صادر، بیروت

(۴) الجرح والتعديل: ۱۳۸/۹

(۵) کتاب الثقات لابن حبان: ۲۵۷/۹

(۶) تہذیب الکمال: ۲۷۸/۳۱، تہذیب التہذیب: ۳۴۹/۴، سیر أعلام النبلاء: ۱۴۰/۱۰

(۷) معرفة الثقات للعجلي: ۳۵۱/۲

(۸) تہذیب الکمال: ۲۷۸/۳۱، تہذیب التہذیب: ۳۴۹/۴، کتاب الثقات لابن حبان: ۲۵۷/۹، سیر =

أبو عوانة

یہ مشہور محدث ابو عوانہ الوضاح الیشکری رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”بدء الوحي“ کی چوتھی حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

سليمان

یہ مشہور محدث سلیمان بن ابی سلیمان ابواسحاق شیبانی کو فی رحمہ اللہ ہیں۔

ان کے حالات ”كتاب الحيض، باب مباشرة الحائض“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

(واضح رہے کہ علامہ عینی رحمہ اللہ نے ”سليمان بن ابی سنان فيروز“ کہا ہے، جو کہ شاید کاتب کی غلطی

ہے۔ صحیح ”سليمان بن ابی سلیمان“ ہے۔)

عبدالله بن شداد

یہ مشہور محدث عبد اللہ بن شداد بن الہادیشی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی کنیت ”ابوالولید“ ہے اور نام

”اسامہ“ ہے۔

ان کے حالات بھی ”كتاب الحيض، باب مباشرة الحائض“ کے تحت گزر چکے ہیں۔

ميمونة

یہ ام المؤمنین حضرت ميمونہ بنت الحارث رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کے حالات ”كتاب العلم، باب السمر في العلم“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

سند حدیث سے متعلق چند نکات

اس حدیث کی سند سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کو امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے سے کم عمر شیخ حسن

بن مدرک رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ اور حسن بن مدرک رحمہ اللہ دونوں یحییٰ بن حماد رحمہ اللہ

= أعلام النبلاء: ۱۰ / ۱۴۰، عمدة القاري: ۳ / ۴۷۰

(۱) کشف الباري: ۱ / ۴۳۴

(۲) کشف الباري: ۴ / ۴۲۰

سے کسبِ علم حدیث میں شریک درس رہے ہیں، بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ حسن بن مدرک رحمہ اللہ سے قدیم ہیں، تو جس طرح امام بخاری، حسن بن مدرک سے روایت کرتے ہیں، ایسے ہی یحییٰ بن حماد سے بھی روایت کرتے ہیں۔ اس مقام پر ایک نکتہ کی بات یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس روایت کو اپنے شیخ حضرت یحییٰ بن حماد رحمہ اللہ سے نہیں سن سکے تھے اور چونکہ حسن بن مدرک رحمہ اللہ، یحییٰ بن حماد رحمہ اللہ کی روایات کو جانتے تھے، اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس روایت کو حسن بن مدرک رحمہ اللہ سے روایت کیا۔ (۱)

نیز اس سند میں ایک اور نکتہ کی بات یہ بھی ہے کہ ”ابوعوانہ الوضاح“ رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اپنی کتاب سے بیان کیا ہے، اپنے حافظے کی بنیاد پر بیان نہیں کیا اور ابوعوانہ رحمہ اللہ کے بارے میں ائمہ نقد و جرح نے لکھا ہے کہ جب وہ اپنی کتاب سے کسی حدیث کو بیان کریں، تو وہ حدیث اس حدیث کے مقابلے میں زیادہ قوی اور معتبر ہوگی، جسے انہوں نے اپنے حافظے پر اعتماد کرتے ہوئے بیان کیا ہوگا، چنانچہ ابن مہدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کتاب أبي عوانة أثبت من هشيم“۔ (۲)

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”إذا حدث أبو عوانة من كتابه، فهو أثبت وإذا حدث من غير

كتاب، ربما وهم“۔ (۳)

امام ابوزرعمہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”أبو عوانة ثقة إذا حدث من الكتاب“۔ (۴)

حضرت عبداللہ بن شداد، حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے بھانجے اور حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا ان کی خالہ ہیں اور عبداللہ بن شداد کی والدہ سلمیٰ بنت عمیس اور حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا دونوں آپس میں ماں شرک بہنیں ہیں۔ (۵)

(۱) فتح الباری: ۱/۴۳۰، عمدۃ القاری: ۳/۴۷۰

(۲) فتح الباری: ۱/۴۳۰، عمدۃ القاری: ۳/۴۷۰، الجرح والتعديل: ۹/۴۰، تہذیب التہذیب:

۱۱/۱۰۴، دار الفکر، تہذیب الکمال: ۳۰/۴۴۶

(۳) عمدۃ القاری: ۳/۴۷۰، الجرح والتعديل: ۹/۴۰، تہذیب التہذیب: ۱۱/۱۰۴، دار الفکر، تہذیب

الکمال: ۳۰/۴۴۶

(۴) عمدۃ القاری: ۳/۴۷۰، الجرح والتعديل: ۹/۴۱، تہذیب التہذیب: ۱۱/۱۰۴، دار الفکر، تہذیب

الکمال: ۳۰/۴۴۷

(۵) عمدۃ القاری: ۳/۴۷۰

شرح حدیث

(کان تکون)

اس جملے میں تین ترکیبی احتمالات ہیں۔

۱۔ ”کانت“ اور ”تکون“ میں سے کوئی ایک زائد ہے، جیسا کہ شاعر کا قول ہے: ”وَجِیرَانِ لَنَا کَانُوا کِرَامًا“۔

اس مصرعہ میں ”کانوا“ زائد ہے اور ”کرام“ حالت جزی میں ہے اور ”جیران“ کے لیے صفت واقع

ہو رہا ہے۔

۲۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”کانت“ میں موجود ضمیر قصہ اس کا اسم ہے اور ”تکون حائضاً“ کانت کے

لیے خبر ہے، جو کہ محل نصب میں واقع ہے۔

۳۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ تکون ”تصیر“ کے معنی میں ہے، جو کہ محل نصب میں واقع ہو کر ”کانت“

کے لیے خبر واقع ہو رہا ہے اور ”کانت“ کا اسم اس میں موجود ضمیر قصہ ہے، جو کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی

طرف راجع ہے اور ”تکون“ کا اسم اس میں موجود ضمیر قصہ ہے اور اس کی خبر ”حائضاً“ ہے۔ (۱)

(لاتصلی)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لاتصلی ”حائضاً“ کے لئے تاکید کی جملہ ہے۔ (۲) اور علامہ

کرمانی رحمہ اللہ نے ”لاتصلی“ سے متعلق ایک احتمال تو یہ ذکر کیا ہے کہ لاتصلی ”حائضاً“ کے لیے صفت

ہے، اور دوسرا احتمال یہ ذکر کیا کہ لاتصلی ”کانت“ کی خبر ہے اور درمیانہ جملہ، یعنی: ”تکون حائضاً“ حال

واقع ہو رہا ہے۔ (۳)

(مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)

اس سے مراد معروف مسجد نہیں، جہاں باجماعت نماز ادا کی جاتی ہے، بلکہ اس سے مراد گھر میں موجود

(۱) عمدة القاري: ۴۷۱/۳، شرح الکرماني: ۲۰۸/۳

(۲) عمدة القاري: ۴۷۱/۳

(۳) عمدة القاري: ۴۷۱/۳، شرح الکرماني: ۲۰۸/۳

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سجدہ گاہ ہے، جہاں آپ نماز پڑھا کرتے تھے۔ (۱)

(علی خمرتہ)

الخمرۃ: بضم الخاء المعجمة وسكون الميم، یہ ”خمر“ سے مشتق ہے اور ”خمر“ کے معنی چھپانے کے آتے ہیں، اور ”خمرۃ“ سے متعلق شراح رحمہم اللہ نے لکھا ہے کہ اس سے مراد چھوٹا مصلیٰ اور چھوٹی جائے نماز ہے، جو کچھ پتوں سے دھاگوں کے ذریعہ بنی جاتی ہے اور اس کو ”خمرۃ“ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ زمین کی گرمی اور سردی سے کھلے ہوئے چہرے اور ہتھیلیوں کو بچاتی اور چھپاتی ہے، اسی کے بڑے کو ”حصیر“ (چٹائی) کہتے ہیں (۲)، اور اسی سے ”خمار“ بھی ہے، جس سے سر کو ڈھانپا جاتا ہے، جیسا کہ عورتوں کے لیے دوپٹہ، اور مردوں کے لیے عمامہ ہے۔ (۳)

علامہ ابن اثیر جزری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ: ”الخمرۃ: السجادة، وهي مقدار ما يضع الرجل عليه وجهه في سجوده من حصير أو نسيجة خوص“. یعنی: ”خمرۃ“ جائے نماز کو کہتے ہیں، اور چٹائی یا کچھور کے پتوں سے بنی ہوئی جائے نماز کے اندر ”خمرۃ“ کی مقدار اتنی ہے، جس پر انسان حالت سجدہ میں اپنا ظاہری چہرہ رکھتا ہے (۴)، اور ”خمرۃ“ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے دھاگے پتوں کے اندر مستور ہوتے ہیں۔ (۵)

اس کے بعد علامہ جزری رحمہ اللہ نے ”سنن ابی داؤد“ کے حوالے سے ایک روایت نقل کی ہے، جس کے الفاظ درج ذیل ہیں:

”عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاءت فأرة، فأخذت تجرّ

الفتيلة، فجاءت بها، فألقتهما بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم على

(۱) عمدة القاري: ۴/۴۷۱، شرح الكرماني: ۳/۲۰۸، فتح الباري: ۱/۴۳۰

(۲) إعلام الحديث: ۳۷۲، شرح الكرماني: ۳/۲۰۸، فتح الباري: ۱/۴۳۰، عمدة القاري: ۳/۴۷۱

(۳) إعلام الحديث: ۳۷۲، النهاية لابن الأثير: ۱/۵۳۲

(۴) جامع الأصول في أحاديث الرسول: ۵/۴۶۷، دار الفكر، النهاية لابن الأثير: ۱/۵۳۱

(۵) النهاية لابن الأثير: ۱/۵۳۱

الخمرۃ التي كان قاعداً عليها، فأحرقت منها مثل موضع درهم“ (۱)
اور پھر فرمایا کہ اس روایت میں تصریح ہے کہ ”خمرۃ“ کا اطلاق بڑی جائے نماز پر بھی ہوتا ہے، جو چہرے
کی مقدار سے زیادہ ہوتی ہے۔ (۲)

(أصابني بعض ثوبه)

سياق کا تقاضا یہ ہے کہ ”أصابها“ ہونا چاہیے۔ جواب یہ ہے کہ ”أنھا كانت“ سے پہلے ”قالت“
مقدر ہے، اب مطلب یہ ہوا کہ حضرت عبداللہ بن شداد رحمہ اللہ نے ”أنھا كانت“ سے لے کر ”وهو يصلي
على خمرته“ تک روایت بالمعنی کی اور ”أصابني بعض ثوبه“ کو بعینہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ
کے ساتھ روایت کیا۔ (۳)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ حال ہونے کی وجہ سے محل نصب میں واقع ہے اور قاعدہ یہ ہے
کہ جملہ فعلیہ ماضیہ ثبوتیہ جب بھی حال واقع ہوتا ہے، تو بغیر واؤ کے واقع ہوتا ہے، یعنی: جملہ کی ابتداء میں واؤ
نہیں آتا۔ (۴)

حدیث سے مستنبط احکام

- اس حدیث سے شراح کرام رحمہم اللہ نے مختلف احکام مستنبط کئے ہیں۔
- ۱- حائضہ پاک ہے، کیونکہ اگر وہ نجس ہوتی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے ہوئے اپنا کپڑا
حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا پر نہ کرنے دیتے اور یہی حکم نفاس والی عورت کا بھی ہے۔
 - ۲- حائضہ عورت اگر نمازی سے قریب ہو، تو اس سے نماز میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔
 - ۳- حائضہ عورت نماز نہیں پڑھتی۔
 - ۴- نمازی کے آگے بستر بچھا سکتے ہیں۔

(۱) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب في إطفاء النار بالليل، رقم الحديث: ۵۲۴۷

(۲) النهاية لابن الأثير: ۵۳۱/۱، فتح الباري: ۴۳۰/۱

(۳) شرح الكرماني: ۲۰۸/۳

(۴) عمدة القاري: ۴۷۱/۳

۵- کھجور کے پتوں سے بنی ہوئی چیز پر نماز پڑھ سکتے ہیں (۱)، خواہ وہ چھوٹی ہو، یا بڑی، بلکہ ایسی چیز پر نماز پڑھنا تواضع اور مسکنت کے زیادہ قریب اور زیادہ موزوں ہے، اور متکبریں جو رنگ برنگے مصلوں پر نماز پڑھتے ہیں، تو وہ بہتر نہیں اور پھر بعض لوگوں کے لیے ریشمی مصلے تیار کئے جاتے ہیں، ان پر نماز پڑھنا مکروہ ہے، اگرچہ ریشمی کپڑے کو پاؤں تلے روندھنا جائز ہے، مگر اس سے غرور و سرکشی کے جذبات ابھرتے ہیں، اس لیے ناپسندیدہ ہے۔ (۲)

حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت

ما قبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ صرف ابو ذر رحمہ اللہ کی روایت میں اس حدیث پر لفظ ”باب“ موجود ہے اور ایسی صورت میں یہ باب، باب سابق کے لیے بمنزلہ فصل ہے، جس کی تفصیل ابتداء میں گزر چکی ہے اور اصیلی رحمہ اللہ وغیرہ کی روایت میں لفظ ”باب“ موجود نہیں، تو ان نسخوں کے اعتبار سے بھی اس حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کی ترجمۃ الباب ”باب الصلاة على النفساء“ کے ساتھ مناسبت کی توجیہ ابتداء میں گزر چکی ہے۔ (۳)

براعۃ اختتام

شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی عادت ہے کہ وہ کتاب کے آخر میں کوئی لفظ اختتام پر دلالت کرنے والا لاتے ہیں، اُس لفظ سے کتاب کے اختتام کی طرف اشارہ تو ہوتا ہی ہے، لیکن ساتھ ساتھ وہ انسان کو بھی اس کا خاتمہ یاد دلاتے ہیں، جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دیکھو یہ کتاب جس میں علمی مباحث کو ذکر کیا گیا ہے، اختتام کو پہنچ گئی، ایسے ہی تمہاری زندگی کی کتاب بھی ایک دن اپنے اختتام کو پہنچ جائے گی، لہذا غافل نہ رہو، اور یہاں ”کتاب الحیض“ کے اختتام پر براعۃ اختتام اس طرح ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے سب سے آخری باب ”باب الصلاة على النفساء“ قائم کیا ہے، جس سے کتاب کے اختتام کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے اور موت کی یاد بھی تازہ ہوتی ہے۔ شیخ الحدیث زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس براعۃ اختتام کو ہم حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا سے بھی مستنبط کر سکتے ہیں، کیونکہ اس حدیث میں ہے: ”لاتصلي“ اور نماز نہ پڑھنا

(۱) شرح الکرماني: ۲۰۸/۳، عمدة القاري: ۴۷۱/۳

(۲) عمدة القاري: ۴۷۱/۳

(۳) عمدة القاري: ۴۷۱/۳

میت ہی کی شان ہوتی ہے اور اس سے بھی زیادہ واضح عبارت بعد کی ہے، یعنی: ”وہی مفرشة بحذاء مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ اور یہ بعینہ وہی صورت اور وہی منظر ہے، جو نماز جنازہ کا ہوتا ہے۔ (۱)

فائدہ

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”کتاب الحیض“ کل ۴۷، احادیث پر مشتمل ہے، ان میں سے جو احادیث مکرر ہیں، خواہ ”کتاب الحیض“ میں، یا جو ”کتاب الحیض“ سے پہلے گزر چکی ہیں، ان کی تعداد ۲۲ ہے، ان ۲۲ میں سے ۱۰ حدیثیں سند متصل کے ساتھ ہیں اور باقی ۱۲ حدیثیں ”تعلیقات“ اور ”متابعات“ ہیں اور جو احادیث مکرر نہیں ہیں، نہ ”کتاب الحیض“ میں اور نہ ”کتاب الحیض“ سے پہلے گزری ہیں، وہ کل ۲۵ حدیثیں ہیں، جن میں ایک معلق روایت ہے، باقی ۲۴ حدیثیں متصل سند کے ساتھ ہیں، اور وہ معلق روایت درج ذیل ہے: ”کان یدکر اللہ علی کل احيانه“۔

امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی سوائے ۴ حدیثوں کے باقی تمام حدیثوں میں امام بخاری رحمہ اللہ کی موافقت کی ہے، اور وہ چار حدیثیں درج ذیل ہیں:

۱- حدیث عائشة رضي الله عنها: ”كانت إحدانا تحيض، ثم تقتصرص الدم

... الحديث

۲- حدیث عائشة رضي الله عنها: ”ما كان لإحدانا إلا ثوب واحد.....“۔ الحديث

۳- حدیث أم عطية رضي الله عنها: ”كنا لانعد الصفرة.....“۔ الحديث

۴- حدیث ابن عمر رضي الله عنهما: ”رخص للحائض أن تنفر....“۔ الحديث

اور ”کتاب الحیض“ میں حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین کے کل ۱۵ پندرہ آثار مروی ہیں

اور سب معلق ہیں۔ (۲)



(۱) الكنز المتواری: ۲/۳۰۹۴/۳۱۲، لامع الدراری: ۱/۲۰۵۳۲/۲۹۴

(۲) فتح الباری: ۱/۴۳۰

هذا آخر ما أردنا إيراده هنا في شرح "كتاب الحيض" من الجامع الصحيح للإمام البخاري رحمه الله، للشيخ المحدث الجليل سليم الله خان حفظه الله ورعاه، ومتعنا الله بطول حياته بصحة وعافية، وقد وقع الفراغ من تسويده وإعادة النظر فيه بيوم الخميس ١٩ ربيع الآخر ١٤٣٥ هـ الموافق ٢٠ فبراير ٢٠١٤ م.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على النبي الأمي وعلى آله وأصحابه وتابعيه بإحسان إلى يوم الدين.

رتبه وراجع نصوصه وعلق عليه مبارك علي بن محمد رياض، عضو قسم التحقيق والتصنيف والأستاذ بالجامعة الفاروقية بكراتشي، باكستان.

هذا ونسأل الله عز وجل أن يرزقنا الصديق والإخلاص في العمل، وأن يمن علينا بحسن القبول، وأن ينفع بما وفقنا إليه من خدمة لهذا الكتاب الجليل، وأن يجعل هذا في صحيفتي وصحيفة أبوي وشيوخ وأساتذتي ومن علمني من المسلمين. وصلى الله على النبي الأمي وعلى آله وصحبه وبارك وسلم.



مصادر ومراجع

☆- القرآن الكريم

☆- الاستذكار، للإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر

المالكي رحمه الله، المتوفى سنة ٤٦٣ هـ، دار إحياء التراث العربي

☆- الاستيعاب في أسماء الأصحاب (بهامش الإصابة)، للإمام الحافظ أبي عمر يوسف

بن عبد الله بن محمد بن عبد البر المالكي رحمه الله، المتوفى سنة ٤٦٣ هـ، دار الفكر، بيروت

☆- الاعتدال في نقد الرجال، للإمام المحدث الحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد

بن عثمان الذهبي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٤٨ هـ، دار المعرفة / دار إحياء الكتب العربية

☆- الأبواب والتراجم لصحيح البخاري، للشيخ العلامة محمد زكريا الكاندهلوي

رحمه الله، المتوفى سنة ١٤٠٢ هـ، الموافق سنة ١٩٨٢ هـ، ايج، ايم، سعيد، كمبني

☆- الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب

البغدادي رحمه الله، بتحقيق الدكتور عز الدين علي السيد، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة

الثانية ١٤١٧ هـ ١٩٩٧ م

☆- الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين

☆- الأنساب، للإمام أبي سعد عبد الكريم بن محمد ابن منصور التميمي السمعاني

رحمه الله، المتوفى سنة ٥٦٢ هـ، دار الفكر للطباعة والنشر

☆- الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، للإمام أبي بكر محمد بن إبراهيم بن

المنذر النيسابوري رحمه الله، المتوفى سنة ٣١٩ هـ، دار طيبة، الرياض

☆- الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، للإمام الجليل الحافظ عماد الدين

أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٧٤هـ، ألفه أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت

☆- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام العلامة الشيخ زين الدين بن إبراهيم بن

محمد المعروف بابن نجيم المصري الحنفي، المتوفى سنة ٩٧٠هـ، دار الكتب العلمية

☆- البداية والنهاية، للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي رحمه الله،

المتوفى سنة ٧٧٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت / دار إحياء التراث العربي

☆- البناية شرح الهداية، للإمام المحدث الفقيه محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد

بن الحسين، المعروف ببدر الدين العيني الحنفي رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٥هـ، دار الكتب

العلمية

☆- البيان والتحصيل (في فقه الإمام مالك)، للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن

رشد القرطبي رحمه الله، المتوفى سنة ٤٥٠هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت

☆- التاريخ الكبير، للمحافظ النقاد شيخ الإسلام أبي عبد الله إسماعيل بن إبراهيم

البخاري رحمه الله، المتوفى سنة ٢٥٦هـ الموافق ٨٦٩م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆- التبيان في إعراب القرآن، للإمام المفسر أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله

العكبري رحمه الله، المروفي سنة ٦١٦هـ، بتحقيق علي محمد البجاوي، قام بنشره عيسى

البابي الحلبي وشركاؤه

☆- التحقيق في مسائل الخلاف، للإمام الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن

بن علي بن محمد الجوزي رحمه الله، المتوفى سنة ٥٩٧هـ، دار الوعي العربي، القاهرة /

مكتبة ابن عبد البر، دمشق

☆- التسهيل لعلوم التنزيل، للشيخ الإمام العلامة المفسر أبي القاسم محمد بن أحمد

بن جزّي الكلبي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٤١هـ، دار الكتب العلمية

☆- التفسير الكبير / مفاتيح الغيب، للإمام المفسر الكبير أبي عبد الله محمد بن عمر

بن الحسن بن الحسين التميمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي رحمه الله، المتوفى سنة ٦٠٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆- التفسير المظهري، للعلامة القاضي محمد ثناء الله رحمه الله، المتوفى سنة

١٢٢٥هـ، بلوچستان بك دبو، باكستان

☆- التفسير لابن كثير، للإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن

كثير الدمشقي رحمه الله، المتوفى سنة ٥٧٧٤هـ، وحيدى كتب خانه / مؤسسة قرطبة

☆- التفسير للطبري (جامع البيان عن تأويل القرآن)، للإمام المفسر أبي جعفر محمد

بن جرير الطبري رحمه الله، المتوفى سنة ٣١٠هـ، مكتبة ابن تيمية، القاهرة

☆- التفسير للإمام أبي الحجاج مجاهد بن جبر القرشي المخزومي رحمه الله،

المتوفى سنة ١٠٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن

عبد الله بن محمد بن عبد البر المالكي رحمه الله، المتوفى سنة ٤٦٣هـ، المكتبة التجارية، مكة

المكرمة

☆- التوضيح لشرح الجامع الصحيح، للإمام سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن

أحمد الأنصاري الشافعي المعروف بابن ملقن رحمه الله، المتوفى سنة ٨٠٤هـ، وزارة الأوقاف

والشئون الإسلامية

☆- الجامع لأحكام القرآن، للإمام العلام أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري

القرطبي رحمه الله، المتوفى سنة ٦٧١هـ، دار إحياء التراث العربي

☆- الجرح والتعديل، للإمام الحافظ شيخ الإسلام أبي محمد عبد الرحمن بن أبي

حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي رحمه الله، المتوفى سنة ٣٢٧هـ،

الطبعة الأولى بمطبعة دائرة المعارف العثمانية، بحيدرآباد، دكن، الهند / دار الكتب العلمية

☆- السجور النقي على السنن الكبرى (للإمام البيهقي)، للعلامة علاء الدين بن علي

بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني رحمه الله، المتوفى سنة ٧٤٥ هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، الدكن سنة ١٣٤٤ هـ

☆-الحاوي الكبير (في فقه الإمام الشافعي) للإمام الفقيه أبي الحسن علي بن محمد

بن حبيب الماوردي البصري رحمه الله، المتوفى سنة ٤٥٠ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆-الدر المختار، للإمام العلامة علاء الدين محمد بن علي بن محمد الحصكفي

رحمه الله، المتوفى سنة ١٠٨٨ هـ، دار عالم الكتب، الرياض

☆-الدر المصنون في علوم الكتاب المكنون، للإمام شهاب الدين أبي العباس بن

يوسف ابن محمد بن إبراهيم، المعروف بالسمين الحلبي، دار الكتب العلمية

☆-الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد

بن أحمد بن عثمان الذهبي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٤٨ هـ، دار البشائر الإسلامية

☆-التاج والإكليل (في فقه الإمام مالك)، للإمام العلامة أبي عبد الله محمد بن

يوسف بن أبي القاسم العبدري رحمه الله، المتوفى سنة ٨٩٧ هـ، دار الفكر، بيروت

☆-السلوك في طبقات العلماء والملوك، للشيخ بهاء الدين محمد بن يوسف بن يعقوب

الجندي الكندي رحمه الله، المتوفى قبل سنة ٧٣٢ هـ، مكتبة الإرشاد

☆-السنن الكبرى، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي رحمه الله،

المتوفى سنة ٤٥٨ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت / مجلس دائرة المعارف الإسلامية بهند

☆-السنن الكبرى، للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي رحمه الله،

المتوفى سنة ٣٠٣ هـ، إدارة التاليفات الأشرفية، ملتان

☆-السيرة النبوية، للإمام أبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري رحمه الله،

المتوفى سنة ٢١٣ هـ، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان

☆-الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، للإمام أبي البركات أحمد بن محمد

العدوي، الشهير بالدردير رحمه الله، المتوفى سنة ١٢٠١ هـ، دار الكتب العلمية

☆-الضعفاء والمتروكون، للإمام الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي

بن محمد الجوزي رحمه الله، المتوفى سنة ٥٩٧ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆-الطبيقات الكبرى، للإمام محمد بن سعد بن منيع أبي عبد الله البصري الزهري

رحمه الله، المتوفى سنة ٢٣٠ هـ، دار صادر، بيروت / مكتبة الخانجي، القاهرة

☆-العزیز شرح الوجيز المعروف بشرح الكبير، للإمام أبي القاسم عبد الكريم بن

محمد بن عبد الكريم الرافعي القزويني الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٦٢٣ هـ، دار الكتب

العلمية، بيروت، لبنان

☆-العلل المتناهية، للإمام الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن

محمد الجوزي رحمه الله، المتوفى سنة ٥٩٧ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆-العلل الواردة في الأحاديث النبوية، للإمام الحافظ أبي الحسن علي بن عمر ابن

أحمد بن مهدي الدار قطني رحمه الله، المتوفى سنة ٣٨٥ هـ، دار طيبة

☆-الفائق في غريب الحديث والأثر، لإمام اللغة العلامة جابر الله محمود بن عمر

الزمخشري رحمه الله، المتوفى سنة ٥٣٨ هـ، دار الفكر،

☆-الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمية، للعلامة الهمام الشيخ نظام

وجماعة من علماء الهند الأعلام، دار الكتب العلمية، بيروت

☆-الفروق اللغوية، للإمام الأريب اللغوي أبي هلال العسكري، دار العلم والثقافة،

القاهرة

☆-الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للعلامة الشيخ أحمد بن غنيم

بن سالم بن مهنا النفراوي الأزهري المالكي رحمه الله، المتوفى سنة ١١٢٦ هـ، دار الكتب

العلمية، بيروت، لبنان

☆-الفوائد الجemie، للشيخ المحقق المحدث أبي الحسنات محمد عبد الحي بن

محمد عبد الحليم الأنصاري اللكنوي الهندي رحمه الله، المتوفى سنة ١٣٠٤ هـ، قديمي كتب

خانه

☆-الكاشف في معرفة من له الرواية في الكتب الستة، للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي الدمشقي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٤٨ هـ، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة / مؤسسة علوم القرآن، جدة

☆-الكافي (في فقه الإمام أحمد بن حنبل)، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الدمشقي رحمه الله، المتوفى سنة ٦٢٠ هـ، دار هجر للطباعة والنشر

☆-الكامل في التاريخ، للإمام العلامة عمدة المؤرخين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، المعروف بابن الأثير الجزري، الملقب بعز الدين رحمه الله، المتوفى سنة ٦٣٠ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆-الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للعلامة جابر الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري رحمه الله، المتوفى سنة ٥٣٨ هـ، مكتبة العبيكان

☆-الكفاية على هامش فتح القدير، قيل هي للعلامة محمود بن عبيد الله ابن تاج الشريعة مؤلف الوقاية رحمه الله، ٦٧٢ هـ، المكتبة الرشيدية كوثته

☆-الكنز المتواري، للشيخ العلامة محمد زكريا الكاندهلوي رحمه الله، المتوفى سنة ١٤٠٢ هـ، مؤسسة الخليل الإسلامي، فيصل آباد

☆-الكنى والأسماء، للإمام الحافظ أبي بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولاقي رحمه الله، المتوفى سنة ٣١٠ هـ، بتحقيق أبي قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم

☆-الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، للإمام الجليل أحمد بن إسماعيل بن عثمان بن محمد الكوراني الشافعي ثم الحنفي رحمه الله، المتوفى سنة ٨٩٣ هـ، دار إحياء التراث العربي

☆-الكوكب الدري، للإمام المحدث الشيخ رشيد أحمد الجنجوهي رحمه الله،

المتوفى سنة ١٣٢٣ هـ، مطبعة ندوة العلماء، لکنؤ

☆-المجموع شرح المذهب، للإمام العلامة الفقيه الحافظ أبي زكريا محيي الدين

بن شرف النووي رحمه الله، المتوفى سنة ٦٧٦ هـ، إدارة الطباعة العنبرية

☆-المحكم والمحيط الأعظم، لإمام اللغة أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده

المرسي، المعروف بابن سيده رحمه الله، المتوفى سنة ٤٥٨ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆-المحلى بالآثار، للإمام المحدث أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم

الأندلسي رحمه الله، المتوفى سنة ٤٥٦ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆-المخصص، لإمام اللغة أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي،

المعروف بابن سيده رحمه الله، المتوفى سنة ٤٥٨ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆-طبقات المدلسين، للإمام للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن الحجر شهاب

الدين العسقلاني الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، مكتبة المنار، أردن

☆-المدونة الكبرى، لإمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي رحمه الله، المتوفى

سنة ١٧٩ هـ، دار صادر، بيروت / دار الكتب العلمية، بيروت

☆-المستدرک علی الصحیحین، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله

الحاكم النيسابوري رحمه الله، المتوفى سنة ٤٠٥ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆-المصنف لابن أبي شيبة، للإمام أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة رحمه

الله، المتوفى سنة ٢٣٥ هـ، شركة دار القبلة / مؤسسة علوم القرآن / إدارة القرآن والعلوم

الإسلامية باكستان

☆-المصنف لعبد الرزاق، للإمام المحدث أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني

رحمه الله، المتوفى سنة ٢١١ هـ، دار الكتب العلمية / المكتب الإسلامي، بيروت

☆-المعجم الأوسط، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني رحمه

الله، المتوفى سنة ٣٦٠ هـ، دار الحرمين بالقاهرة.

☆- المعجم الكبير، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني رحمه الله،

المتوفى سنة ٣٦٠ هـ، مكتبة العلوم والحكم

☆- المغرب في ترتيب المعرب، للإمام اللغوي أبي الفتح ناصر الدين المطرزي،

المتوفى سنة ٦١٠ هـ، بتحقيق محمود فاخوري و عبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب

☆- المغني في فقه الإمام أحمد رحمه الله، للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن

أحمد بن قدامة رحمه الله، المتوفى سنة ٦٢٠ هـ، دار الفكر / دار عالم الكتب، الرياض

☆- المنتقى (شرح مؤطا الإمام مالك)، للإمام القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف

بن سعد بن أيوب الباجي رحمه الله، المتوفى سنة ٤٩٤ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆- المنهاج شرح النووي على صحيح الإمام مسلم، للإمام العلامة الفقيه الحافظ أبي

زكريا محيي الدين بن شرف النووي رحمه الله، المتوفى سنة ٦٧٦ هـ، دار المعرفة / المطبعة

المصرية بالأزهر

☆- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية

☆- الموطأ للإمام مالك، للإمام مالك بن أنس الأصبحي رحمه الله، برواية يحيى بن

يحيى الليثي رحمه الله، المتوفى سنة ١٧٩ هـ، دار الكتب العلمية / دار إحياء التراث العربي

☆- النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير (شرح الجامع الصغير للإمام الشيباني)،

للشيخ المحقق المحدث أبي الحسنات محمد عبد الحبي بن محمد عبد الحليم الأنصاري

اللكنوي الهندي رحمه الله، المتوفى سنة ١٣٠٤ هـ، عالم الكتب، بيروت

☆- النكت على كتاب ابن الصلاح، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن

الحجر العسقلاني رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، بتحقيق الدكتور ربيع بن هادي عمير، دار

الرأية للنشر والتوزيع

☆- النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن

محمد الجزري، المعروف بابن الأثير رحمه الله، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

☆-النهر الفائق شرح كنز الدقائق، للإمام سراج الدين عمر بن إبراهيم ابن نجم

الحنفي، المتوفى سنة ١٠٠٥ هـ، دار الكتب العلمية

☆-الإجماع، للإمام العلامة أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري رحمه

الله، المتوفى سنة ٣١٨ هـ، مكتبة الفرقان، عجمان

☆-الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن

الحجر شهاب الدين العسقلاني الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، دار الفكر، بيروت /

دار الجبل، بيروت

☆-أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي رحمه الله،

المتوفى سنة ٥٤٣ هـ، دار الكتب العلمية

☆-أحكام القرآن، للإمام حجة الإسلام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص

رحمه الله، المتوفى سنة ٣٧٠ هـ، دار الكتب العلمية

☆-أحكام القرآن، للشيخ مولانا أشرف علي التهانوي رحمه الله، المتوفى سنة

١٣٦٢ هـ، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

☆-أسد الغابة في معرفة الصحابة، للإمام عز الدين أبي الحسين علي بن محمد

الجزري المعروف بابن الأثير رحمه الله، المتوفى سنة ٦٣٠ هـ، دار الكتب العلمية

☆-أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، للإمام المحدث أبي سليمان حمد بن

محمد الخطابي رحمه الله، المتوفى سنة ٣٨٨ هـ، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم

القرى، مكة المكرمة

☆-أنوار الباري، للشيخ السيد أحمد رضا البجنوري رحمه الله، إدارة التاليفات

الأشرفية، ملتان

☆-أوجز المسالك، للإمام المحدث محمد زكريا الكاندهلوي المدني رحمه الله،

المتوفى سنة ١٤٠٢ هـ، دار القلم، دمشق

☆ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي رحمه الله، التوفى سنة ٥٨٧ هـ، الطبعة الثانية (١٤٢٤ هـ)، دار الكتب العلمية / الطبعة الثانية (١٤٠٦ هـ)

☆ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد المالكي القرطبي رحمه الله، المتوفى سنة ٥٩٥ هـ، دار الكتب العلمية

☆ - بذل المجهود، للشيخ المحدث خليل أحمد السهارنبوري رحمه الله، المتوفى سنة ١٣٤٦ هـ، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي

☆ - بهجة النفوس وتحليها بمعرفة مالها وما عليها، شرح مختصر لصحيح البخاري، للإمام المحدث الورع أبي محمد عبد الله بن أبي جمرة الأندلسي رحمه الله، المتوفى سنة ٦٩٩ هـ، مطبعة الصدق الخيرية بجوار الأزهر بمصر

☆ - بيان القرآن، للشيخ مولانا أشرف علي التهانوي رحمه الله، المتوفى سنة ١٣٦٢ هـ، إدارة التاليفات الأشرفية

☆ - تاج التراجم، للإمام أبي الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا السوداني (نسبة إلى معتق أبيه سودون الشيخوني) الجمالي الحنفي، المتوفى سنة ٨٧٩ هـ، بتحقيق محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق

☆ - تاج العروس، للشيخ أبي الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الملقب بمرتضى الزبيدي رحمه الله، المتوفى سنة ١٢٠٥ هـ، دار الهداية

☆ - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي الدمشقي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٤٨ هـ، دار الكتاب العربي

☆ - تاريخ بغداد (مدينة السلام)، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي رحمه الله، المتوفى سنة ٤٦٣ هـ، دار الغرب الإسلامي،

☆- تبيين الحقائق، للإمام فخر الدين بن عثمان بن علي الزيلعي الحنفي رحمه الله،

المتوفى سنة ٧٤٣ هـ، دار الكتب العلمية

☆- تحفة الأحوذى بشرح الجامع للإمام الترمذي، للإمام الحافظ أبي العلي محمد

بن عبد الرحمن ابن عبد الرحيم المبارك كفوري رحمه الله، المتوفى سنة ١٣٥٣ هـ، دار الفكر

☆- تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، للحافظ المتقن جمال الدين أبي الحجاج

يوسف المزني رحمه الله، المتوفى سنة ٧٤٢ هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية:

١٤٠٣ / ١٩٨٣ م

☆- تحفة الباري شرح صحيح البخاري، للإمام شيخ الإسلام أبي يحيى زكريا بن

محمد الأنصاري الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٩٢٦ هـ، دار الكتب العلمية / دار ابن حزم

/ مكتبة الرشد

☆- تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، للحافظ ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم

بن الحسين أبي زرعة العراقي رحمه الله تعالى، المتوفى سنة ٨٢٦ هـ، مكتبة الرشد، الرياض

☆- تذكرة الحفاظ، للإمام الحافظ أبي عبد الله شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي

رحمه الله، المتوفى سنة ٧٤٨ هـ، دار إحياء التراث العربي / دائرة المعارف النظامية بهند

☆- ترتيب الصحاح، للإمام إسماعيل بن حماد الجوهري، المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، دار

المعرفة، بيروت، لبنان

☆- تسمية مشايخ الإمام النسائي وذكر المدلسين، للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن

شعيب بن علي النسائي رحمه الله، المتوفى سنة ٣٠٣ هـ، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع

☆- تعليقات على تفسير ابن كثير، للشيخ عبد الرزاق المهدي، وحيدى كتب خانة

☆- تعليقات على بذل المجهود، للشيخ المحدث خليل أحمد السهارنبوري رحمه

الله، المتوفى سنة ١٣٤٦ هـ، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي

☆- تعليقات على سير أعلام النبلاء، للدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة

☆- تعليقات على كتاب الحجة على أهل المدينة للإمام محمد بن الحسن الشيباني،

للعلامة السيد مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٣ هـ

☆- تغليق التعليق، للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن الحجر شهاب الدين

العسقلاني الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، المكتبة الأثرية باكستان

☆- تقريب التهذيب، للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن الحجر شهاب الدين

العسقلاني الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، دار الرشيد، سوريا، حلب

☆- تقرير بخاري، للشيخ العلامة محمد زكريا الكاندهلوي رحمه الله، المتوفى سنة

١٤٠٢ هـ، مكتبة الشيخ، كراتشي

☆- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن

الحجر العسقلاني رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، مؤسسة قرطبة / دار المشكاة للبحث العلمي

☆- تلخيص فهم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير، للإمام الحافظ جمال الدين أبي الفرج

عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي رحمه الله، المتوفى سنة ٥٩٧ هـ، المطبعة النموذجية

☆- تهذيب الأسماء واللغات، للإمام العلامة الحافظ الفقيه أبي زكريا محيي الدين بن

شرف النووي رحمه الله، المتوفى سنة ٦٧٦ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆- تهذيب التهذيب، للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن الحجر شهاب الدين

العسقلاني الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، مؤسسة الرسالة

☆- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ المتقن جمال الدين أبي الحجاج

يوسف المزي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٤٢ هـ، مؤسسة الرسالة

☆- تهذيب اللغة للأزهري، لإمام اللغة العلامة أبي منصور بن أحمد الأزهري رحمه

الله، المتوفى سنة ٣٧٠ هـ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر

☆- جامع الأصول في أحاديث الرسول، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن

محمد الجزري، المعروف بابن الأثير رحمه الله، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ، دار الفكر

☆-جامع الترمذي، للإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة ابن موسى

الترمذي رحمه الله، المتوفى سنة ٢٧٩

☆-حاشية الدسوقي (على الشرح الكبير)، للإمام العلامة الشيخ محمد بن أحمد بن

عرفة الدسوقي المالكي رحمه الله، المتوفى سنة ١٢٣٠ هـ، دار الكتب العلمية

☆-حاشية السندي على صحيح البخاري، للإمام أبي الحسن نور الدين محمد بن

عبد الهادي السندي رحمه الله، المتوفى سنة ١١٣٨ هـ، قديمي كتب خانه

☆-حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، للإمام العلامة أحمد

بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي رحمه الله، المتوفى سنة ١٢٣١ هـ، دار الكتب

العلمية، بيروت

☆-حجة الوداع وعمرات النبي ﷺ، للإمام المحدث محمد زكريا الكاندهلوي

المدني رحمه الله، المتوفى سنة ١٤٠٢ هـ، معهد الخليل الإسلامي، كراتشي

☆-حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني

رحمه الله، المتوفى سنة ٤٣٠ هـ، دار الفكر، بيروت / دار الكتب العلمية، بيروت

☆-خلاصة الخزرجي (خلاصة تذهيب تهذيب الكمال)، للعلامة صفي الدين

الخزرجي رحمه الله، المتوفى بعد سنة ٩٢٣ هـ، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب

☆-دلائل النبوة، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي رحمه الله، المتوفى سنة ٤٥٨ هـ،

دار الكتب العلمية / المكتبة الأثرية، لاهور / دار الريان للتراث

☆-رد المحتار، للفقهاء العلامة محمد أمين بن عمر، الشهير بابن عابدين رحمه الله،

المتوفى سنة ١٢٥٢ هـ، دار عالم الكتب / دار الثقافة والتراث، دمشق، سورية

☆-رسالة شرح تراجم أبواب صحيح البخاري (المطبوع مع صحيح البخاري)،

للإمام المحدث الشاه ولي الله رحمه الله، المتوفى سنة ١١٧٦ هـ، قديمي كتب خانه

☆-رسائل ابن عابدين، للفقهاء العلامة محمد أمين بن عمر، الشهير بابن عابدين

رحمه الله، المتوفى سنة ١٢٥٢ هـ، المكتبة الرشيدية، كوئته

☆-روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للعلامة أبي الفضل شهاب

الدين السيد محمود الألوسي البغدادي رحمه الله، المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ، دار الكتب العلمية /

دار إحياء التراث العربي

☆-زاد المعاد في هدي خير العباد، للإمام العلامة المحدث شمس الدين أبي عبد الله

محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، المعروف بابن القيم الجوزية رحمه الله، المتوفى سنة

١٧٥١ هـ، مؤسسة الرسالة / مكتبة المنار الإسلامية

☆-سراج القاري، للشيخ عبدالرحيم مد ظله رحمه الله، الجامعة القاسمية دار العلوم

زكريا بهند

☆-سنن ابن ماجه، للإمام الحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد الربيعي ابن ماجه

القزويني رحمه الله، المتوفى سنة ٢٧٣ هـ دار السلام

☆-سنن الدار قطني، للإمام المحدث الحافظ الكبير علي بن عمر الدار قطني رحمه الله،

المتوفى سنة ٣٨٥ هـ، دار نشر الكتب الإسلامية لاهور / مؤسسة الرسالة / دار المعرفة، بيروت

☆-سنن الدارمي، للإمام الحافظ عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي السمرقندي رحمه

الله، المتوفى سنة ٢٥٥ هـ، قديمي كتب خانه

☆-سنن النسائي، للإمام الحافظ أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي ابن سنان

النسائي رحمه الله، المتوفى سنة ٣٠٣ هـ، دار السلام

☆-سنن أبي داود، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأذدي

السجستاني رحمه الله، المتوفى سنة ٢٧٥ هـ، دار السلام

☆-سير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان

الذهبي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٤٨ هـ، مؤسسة الرسالة

☆-شذرات الذهب في أخبار من ذهب، للإمام شهاب الدين أبي الفلاح عبدالحی

- بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي رحمه الله، التوفى سنة ١٠٨٩ هـ، دار ابن كثير
- ☆ - شرح ابن عقيل على ألفية (الإمام جمال الدين) ابن مالك، للعلامة النحوي بهاء الدين
- عبدالله بن عقيل العقيلي المصري الهمداني رحمه الله، المتوفى سنة ٧٦٩ هـ، قديمي كتب خانه
- ☆ - التوشيح شرح الجامع الصحيح، للإمام الجليل أبي الفضل جلال الدين عبدالرحمن
- السيوطي رحمه الله، المتوفى سنة ٩١١ هـ، مكتبة الرشد، الرياض / دار الكتب العلمية
- ☆ - شرح الزرقاني على المواهب اللدنية، للإمام محمد بن عبد الباقي بن يوسف
- الزرقاني رحمه الله، المتوفى سنة ١١٢٢ هـ،
- ☆ - شرح الزرقاني على الموطأ، للإمام محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني رحمه
- الله، المتوفى سنة ١١٢٢ هـ، دار الكتب العلمية
- ☆ - شرح الزركشي، للإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن عبدالله الزركشي
- المصري الحنبلي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٧٢ هـ، مكتبة العبيكان / دار الكتب العلمية
- ☆ - شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، (المسمى بـ "الكاشف عن حقائق السنن
- ") للإمام الكبير شرف الدين حسين بن محمد بن عبدالله الطيبي رحمه الله، المتوفى سنة
- ٧٤٣ هـ، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي
- ☆ - شرح الكرمانلي، (الكواكب الدراري)، للإمام العلامة شمس الدين محمد بن
- يوسف بن علي الكرمانلي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٨٦ هـ، دار إحياء التراث العربي
- ☆ - شرح صحيح البخاري (المسمى بفتح الباري)، للإمام العلامة زين الدين
- عبدالرحمن بن أحمد ابن رجب الحنبلي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٩٥ هـ، دار الكتب العلمية
- / مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة
- ☆ - شرح صحيح البخاري، لأبي الحسن علي بن خلف بن عبدالملك ابن بطل
- البكري القرطبي رحمه الله، المتوفى سنة ٤٤٩ هـ، دار الكتب العلمية / مكتبة الرشد، الرياض
- ☆ - شرح لباب المناسك (المسلك المتقسط في المنسك المتوسط على لباب المنا

سك للإمام السندي رحمه الله)، للعلامة علي بن سلطان المعروف بملا علي القاري رحمه الله، المتوفى سنة ١٠١٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت

☆- شرح مشكل الآثار، للإمام المحدث الفقيه أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي رحمه الله، المتوفى سنة ٣٢١هـ، مؤسسة الرسالة

☆- شرح معاني الآثار، للإمام المحدث الفقيه أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي رحمه الله، المتوفى سنة ٣٢١هـ، المكتبة الحقانية، ملتان / عالم الكتاب

☆- صحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله، المتوفى سنة ٢٥٦هـ، دار السلام

☆- صحيح الإمام مسلم، للإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري رحمه الله، المتوفى سنة ٢٦١هـ، دار السلام

☆- صفة الصفوة، للإمام العالم جمال الدين أبي الفرج ابن الجوزي رحمه الله، المتوفى سنة ٥٩٧هـ، دار المعرفة

☆- عارضة الأحوذى، للإمام أبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المالكي رحمه الله، المتوفى سنة ٥٤٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆- إعلاء السنن، للمحدث الناقد ظفر أحمد العثماني رحمه الله، المتوفى سنة ١٣٩٤هـ، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية / دار الفكر

☆- علل الحديث لابن أبي حاتم، للحافظ أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الحنظلي الرازي رحمه الله، المتوفى سنة ٣٢٧هـ، مكتبة الملك فهد

☆- عمدة القاري، للإمام بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٥هـ، دار الكتب العلمية / إدارة الطباعة المنيرية

☆- فتح الباري، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن الحجر العسقلاني رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٢هـ، دار المعرفة / دار الكتب العلمية / دار السلام

☆-فتح القدير، للشيخ الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد، المعروف بابن الهمام الحنفي رحمه الله، المتوفى سنة ٦٨١هـ، المكتبة الرشيدية، كوتته

☆-فتح الملهم شرح صحيح مسلم، للعلامة شبير أحمد العثماني رحمه الله ١٣٦٩هـ، دار القلم

☆-فضل الباري، لشيخ الإسلام العلامة شبير أحمد العثماني رحمه الله، المتوفى سنة ١٣٦٩هـ، إدارة العلوم الشرعية بكراتشي

☆-فيض الباري على صحيح البخاري، للفقهاء المحدث الشيخ محمد أنور الكشميري ثم الديوبندي رحمه الله، المتوفى سنة ١٢٥٢هـ، دار الكتب العلمية / المكتبة الرشيدية، كوتته

☆-الكامل في الضعفاء، للإمام الحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني رحمه الله، المتوفى سنة ٣٦٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت / دار الفكر، بيروت

☆-كتاب الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٢٠٤هـ، بتحقيق الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء

☆-كتاب التجريد، للإمام المحدث الفقيه أبي الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادى القدوري رحمه الله، المتوفى سنة ٤٢٨هـ، دار السلام

☆-كتاب الثقات، للإمام الحافظ محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي رحمه الله، المتوفى سنة ٣٥٤هـ الموافق سنة ٩٦٥م، دار الفكر

☆-كتاب الحجة على أهل المدينة، للإمام الحافظ المحدث الفقيه محمد بن الحسن الشيباني، عالم الكتب

☆-كتاب الفروع، للعلامة الفقيه المحدث شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٦٣هـ، مؤسسة الرسالة / دار المؤيد

☆-كتاب المبسوط، للإمام شمس الأئمة الفقيه أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي

سهل السرخسي الحنفي رحمه الله، المتوفى سنة ٤٩٠ هـ، دار الكتب العلمية

☆- كتاب المتفق والمفترق، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب

البغدادي رحمه الله، المتوفى سنة ٤٦٣ هـ، دار القادري

☆- كتاب المجروحين، للإمام الحافظ محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي

البستي رحمه الله، المتوفى سنة ٣٥٤ هـ، دار المعرفة، بيروت

☆- كشف الباري، للشيخ سليم الله خان مد ظله، المكتبة الفاروقية، كراتشي

☆- كشف القناع عن متن الإقناع، للشيخ العلامة فقيه الحنابلة منصور بن يونس بن

إدريس البهوتي رحمه الله، المتوفى سنة ١٠٥١ هـ، عالم الكتب، الطبعة الأولى سنة ١٤١٧ هـ

☆- كشف المشكل من حديث الصحيحين، للإمام الحافظ جمال الدين أبي الفرج

عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي رحمه الله، المتوفى سنة ٥٩٧ هـ، دار الوطن، الرياض

☆- كشف المغطا عن وجه المؤطا (حاشية مؤطا الإمام مالك)، للشيخ محمد

إشفاق الرحمن الكاندهلوي رحمه الله، قديمي كتب بخانه

☆- لامع الدراري على جامع البخاري، للفقهاء المحدث الشيخ رشيد أحمد

الكنكوهي رحمه الله، المتوفى سنة ١٣٢٣، المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة

☆- لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن

منظور الأفريقي المصري، المتوفى سنة ٧١١ هـ، دار إحياء التراث العربي / مؤسسة التاريخ

الإسلامي، بيروت، لبنان / نشر أدب الحوذة، قم ايران ١٤٠٥ هـ

☆- مجمع بحار الأنوار، للشيخ العلامة اللفوي محمد طاهر الصديقي الهندي

الججراتي، المتوفى سنة ٩٨٦ هـ الموافق سنة ١٥٧٨، طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف

العثمانية، بحيدرآباد، الدكن، الهند

☆- مختار الصحاح، للإمام محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي رحمه الله،

المتوفى بعد سنة ٦٦٦ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

- ☆- مختصر اختلاف العلماء، للإمام المحدث الفقيه أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي رحمه الله، المتوفى سنة ٣٢١هـ، دائرة البشائر الإسلامية
- ☆- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، للعلامة الشيخ علي بن سلطان محمد القاري رحمه الله، المتوفى سنة ١٠١٤هـ، دار الكتب العملية، بيروت
- ☆- مسائل الإمام أحمد بن حنبل، برواية ابنه عبدالله بن أحمد أبي الفضل صالح رحمه الله، المتوفى سنة ٢٦٦هـ، المكتب الإسلامي / الدار العلمية بهند
- ☆- مسند الحميدي، للإمام المحدث أبي بكر عبدالله بن الزبير القرشي المعروف بالحميدي رحمه الله، المتوفى سنة ٢١٩هـ، دار السقاء، دمشق
- ☆- مسند الطيالسي، للإمام المحدث سليمان بن داود بن الجارود رحمه الله، المتوفى سنة ٢٠٤هـ، دار الكتب العلمية / دار هجر للطباعة والنشر
- ☆- مسند الإمام الأعظم (أبي حنيفة رحمه الله، المتوفى سنة ١٥٠هـ) برواية المحدث صدر الدين موسى بن زكريا الحصكفي رحمه الله (المتوفى سنة ٦٥٠هـ) مع تنسيق النظام في مسند الإمام (للعلامة محمد حسن السنبل رحمه الله)، رتبة العلامة محمد عابد السندي رحمه الله، المتوفى سنة ١٢٥٧هـ، نور محمد، أصح المطابع كراتشي / قديمي كتب خانة
- ☆- مسند الإمام أحمد بن حنبل، للإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، المتوفى سنة ٢٤١هـ، مؤسسة الرسالة / عالم الكتب
- ☆- مسند أبي عوانة، للإمام الجليل أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الأسفرائيني رحمه الله، المتوفى سنة ٣١٦هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان
- ☆- معارف السنن، للشيخ السيد محمد يوسف بن سيد محمد زكريا الحسيني البنوري رحمه الله، المتوفى سنة ١٣٩٧هـ، ايج، ايم، سعيد، كمبني
- ☆- معالم السنن شرح سنن الإمام أبي داود رحمه الله، للإمام أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي رحمه الله، المتوفى سنة ٣٨٨هـ، طبعه و صححه محمد راغب الطباخ

في مطبعته العلمية بحلب

☆-معجم الصحاح، للإمام إسماعيل بن حماد الجوهري، المتوفى سنة ٣٩٣هـ، دار

المعرفة، بيروت، لبنان

☆-معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية، لعمر رضا كحالة، دار إحياء

التراث العربي

☆-معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي

رحمه الله، المتوفى سنة ٣٩٥هـ، دار الفكر

☆-معرفة الشقات، للإمام أحمد بن عبد الله بن صالح أبي الحسن العجلي الكوفي

رحمه الله، المتوفى سنة ٢٦١هـ، مكتبة الدار، المدينة المنورة

☆-معرفة الصحابة لأبي نعيم، للإمام المحدث العلامة أحمد بن عبد الله بن أحمد

بن إسحاق بن مهران، المعروف بأبي نعيم الأصبهاني رحمه الله، المتوفى سنة ٤٣٠هـ، دار

الوطن للنشر / دار الكتب العلمية، بيروت

☆-منال الطالب في شرح طوال الغرائب، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك

بن محمد الجزري، المعروف بابن الأثير رحمه الله، المتوفى سنة ٦٠٦هـ مطبعة المدني،

المؤسسة السعودية بمصر

☆-منحة الباري (تحفة الباري)، للإمام شيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري

المصري الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٩٢٦هـ، مركز الفلاح للبحوث العلمية / دار الكتب

العلمية، بيروت

☆-نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للشيخ الإمام محمد بن علي الشوكاني رحمه

الله، المتوفى سنة ١٢٥٥هـ دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

☆-هدي الساري، للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن الحجر شهاب الدين

العسقلاني الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٨٥٢هـ، دار السلام، الرياض

- ☆- إرشاد الساري، للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد الشافعي القسطلاني رحمه الله، المتوفى سنة ٩٢٣ هـ، دار الكتب العلمية / المطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر المحمية سنة ١٣٢٣ هـ (الطبعة السابعة)
- ☆- إكمال المعلم بفوائد مسلم، للإمام الحافظ أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي رحمه الله، المتوفى سنة ٥٤٤ هـ، دار الوفا للطباعة والنشر والتوزيع / دار الكتب العلمية، بيروت
- ☆- إكمال تهذيب الكمال، للعلامة علاء الدين مغلطائي ابن قليح بن عبد الله الحنفي رحمه الله، المتوفى سنة ٧٦٢ هـ، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر
- ☆- إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، للإمام أبي عبد الله محمد بن خليفة الوشناني الأبي المالكي رحمه الله، المتوفى سنة ٨٢٧ أو ٨٢٨ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت
- ☆- إيضاح البخاري، للشيخ فخر الدين أحمد رحمه الله، مكتبة مجلس قاسم المعارف، ديوبند، يوبي
- ☆- الوافي بالوفيات، للإمام الأديب المؤرخ صلاح الدين خليل بن إبيك الصفدي، المتوفى سنة ٧٦٤ هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.



